الحديث وتوجهاته البربرية، ونقد الماركسية باعتبارها نظرية غير مطابقة للواقع وغير كافية لفهم المجتمع القائم.

و في بداية الخمسينيات من القرن العشرين، عاد أدورنو وهوركهايمر إلى ألمانيا الفدرالية في ذلك الوقت، ليبعثا المعهد من جديد. وتمثلت أولويتهما النظرية في نقد الفلسفة الوضعية في العلوم الاجتماعية، ومختلف الاتجاهات الفلسفية التي تعمل على المصالحة مع الستالينية ومع إرث اوشفيتز Auschwitz (أي المحرقة النازية) Holocauste وقنبلة هيروشيما الذرية، وكانت عبارة "جدل النفي أو السلب"، هي العبارة المناسبة لتلك الحقبة لأنها تعني إظهار تقهقر الذات وتراجع الحرية، والتأكيد على أن الخلاص يكمن في الفن، رغم أن الفن ذاته مهدد بالموت بفعل الصناعة الثقافية وإمكانية السقوط في التشيؤ[١].

و لقد شكل كتاب هوركهايمر: **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، النص الموجه لهذه المدرسة، حيث بيَّن موقفها النقدي المتميز بالشك الكلي في معايير الحياة الاجتماعية كما هي مقدمة ومنظمة لحياة الفرد، مؤكداً على أهمية العلاقة بين النظرية والممارسة، وداعياً إلى الطرح البيني وضرورة التأسيس للفلسفة الاجتماعية، ومنتقداً بشدة التخصص الزائد والطرح التجريبي الإمبريقي empirique، ومدافعاً عن مشروعية البحث الفلسفي في علاقته بالبحوث الاجتماعية والإنسانية، وهو ما سمح للمدرسة بإنجاز مشاريع بحثية متعددة الاختصاصات. يظهر ذلك في البحث الخاص حول السلطة والعائلة الذي يُعتبر أول بحوث المدرسة. من هنا، يرى أحد الباحثين أن أهمية مدرسة فرانكفورت تكمن في محاولتها إقامة فلسفة اجتماعية تقوم على العلوم البينية[٢].

ولقد تزامن ظهور هذه المدرسة بعدة عوامل اجتماعية وسياسية، منها على وجه الخصوص فشل الثورة الاشتراكية في المجتمعات الأوروبية الغربية، وتحول الاشتراكية في روسيا إلى نظام شمولي، وصعود الوطنية الاشتراكية أو النازية، وتعقد الأزمة الاقتصادية الرأسمالية. وعلى صعيد المعرفة الفلسفية، فقد تقوت النزعة الوضعية بحيث انتقلت من الوضعية الساذجة إلى الوضعية العلمية أو المنطقية كما صاغتها حلقة ڤيينا سنة ١٩٢٩ في بيانها الذي تلاه رودلف كارناب باسم العلم الكلي، كما انتشرت

---

(١) Sylvain Auroux, (dir), *Encyclopédie Pphilosophique universelle. Les notions philosophiques*, op. cit., p. 1032.

(٢) Emmanuel Renault, «Foucault et l'École de Francfort», In, *Habermas et Foucault, Parcours croisé, confrontations critiques* (sous dir), Y.Cusset & S.Haber, Paris, CNRS Editions, 2006, p. 55.

الفلسفة البرغماتية والتوماوية الجديدة. ولقد شكلت هذه التيارات الفلسفية الثلاثة موضوع مناقشة ونقد من قبل النظرية النقدية طوال مسيرتها الفلسفية. وظهر ذلك بشكل جلي في النقاش الحاد الذي دار بين كارل بوبر وأدورنو وهابرماس في الستينيات من القرن العشرين.

كما ارتبط ظهور مدرسة فرانكفورت بالأزمة العامة للماركسية سواء على صعيد النظرية أو الممارسة. من هنا، كان احد أهداف هذه المدرسة هو تجديد الفكر الماركسي. ولقد استعانت بخلفية فلسفية متمثلة بالعودة إلى الفلسفة الألمانية الكلاسيكية عموماً، وإلى هيغل بوجه خاص، كما يُعتبر عالم الاجتماع الألماني ماكس ڤيبر Max Weber من أهم مصادر هذه المدرسة بالإضافة إلى سيغموند فرويد وفريدريك نيتشه وغيرهم.

ولقد أُطلق على مدرسة فرانكفورت اسم "النظرية النقدية" من باب الحذر في ظل مناخ ثقافي معاد. ومن المعلوم أن مؤسسي المعهد كانوا من رجال الأعمال اليهود ومن المناصرين للفكر الاشتراكي والماركسي المحارب في ألمانيا في تلك الحقبة. وكان القصد من استعمال مصطلح "النظرية النقدية" هو تمييزها عما يعتبرونه النظرية الكلاسيكية، بحيث تتميز النظرية الجديدة بعلاقتها بالممارسة والتطبيق والاهتمام بالحياة الاجتماعية، أو كما قال هوركهايمر: «إن النشاط النظري لا يجب أن ينفصل عن الإثبات والنفي، وعن السلب والإيجاب»[(١)].

ولقد عملت النظرية النقدية على تحقيق غايات أساسية أهمها التحرر أو الانعتاق. وبحسب عبارة ماكس هوركهايمر، فإن النظرية النقدية تشكل أداة في "المعركة من أجل المستقبل". منطلقة في ذلك من قاعدة مؤداها: «إن المستقبل الذي نرغب في بنائه قائم في حاضرنا»، وبهذا المعنى، وما دامت تنشد التغيير وتؤمن بالممارسة وتتحدث باسم المستقبل، فإنها تُعدّ تأويلاً بل وتجديداً للفلسفة الماركسية، وبخاصة أنها لم تكتف بتحليل الاقتصاد السياسي ونقد الأيديولوجية كما هو جار في الماركسية الأرثوذكسية، وإنما توسعت نحو مجالات معرفية مهمّة، وبخاصة نحو علم النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع والفن والثقافة.

ولقد قامت مدرسة فرانكفورت بنقد شامل للحضارة الغربية، واعتبرت الحرب العالمية الثانية بمثابة العلامة البارزة على انحطاط وتقهقر مثال الانعتاق. وانه إذا كان هيغل قد رأى في حصان نابليون روح العالم والحداثة والتقدم، فإن أدورنو رأى «أن

---

(١) Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1970, p. 49.

روح العالم ليس على حصان، وإنما على جناحي بندقية آلية»[١]. مشيراً بذلك إلى الطائرات الصاروخية التي استعملها هتلر، وتعرف بطائرات (V-2)، التي تُعتبر خلاصة التقنية النازية.

والقارئ لكتابات هذه المدرسة يدرك بيسر مدى ارتباطها بموضوع تقدم وتقهقر الحضارة الغربية الذي سبق أن أشار إليه اوزڤلد شبنغلر Oswald Spengler (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦)، ولكنها اعتبرته بمثابة نقد محافظ لأنه يعود إلى الماضي[٢]. وفي تقديرها، إن هذا الانحطاط لا يعود إلى الفرد، وإنما إلى المجتمع وإلى النظم الشمولية على وجه التحديد، وذلك بحكم أن الفرد في مثل هذه النظم يفقد استقلاله الذاتي الذي يُمكّنه من تحقيق الانعتاق.

وعلى الرغم من نقد مدرسة فرانكفورت للتقدم ولصور الانحطاط، إلا أنها لم تفقد الأمل في التقدم، من هنا نجد أدورنو يدعو إلى ما يعتبره «ضرورة تفكير التقدم في مرحلة الانهيار أو الكارثة»[٣]. كما يدعو إلى ضرورة ربط التقدم بالفكر النقدي، وتجديد العلاقة مع عصر التنوير الّذي أوجد هذه الفكرة التي استعملها كسلاح للانعتاق من النظام القديم، ناقداً الفهم الوضعي للتقدم الأحادي والخطي والاختزالي، والتصور القائل بأن التقدم تحسن دائم ومستمر.

والمثال على ذلك هو النظام الشمولي الذي تكمن جذوره في تناقضات التقدم، بحيث استطاع تحويل العقل الذي هو وسيلة للانعتاق، إلى عقلانية أداتية وفي الوقت نفسه لم يمنع من حضور قوى اللاعقلانية في الحياة الإنسانية. من هنا، فإن التقدم والتراجع مظهران مترابطان، وإن التقدم والتقهقر، والانعتاق والبربرية، والتحرر والشمولية يسيران جنباً إلى جنب، وإنّ المجتمع الشمولي يمارس الهيمنة على الأفراد الذين هم وحدهم القادرون على المقاومة، وذلك لأن المجتمع الشمولي يعمل على التوحيد وإلغاء التنوع، في حين أن أفراد المجتمع يحاولون دائماً مقاومة ذلك بشتى أنواع المقاومة والابتكار والإبداع.

على هذا الأساس نفهم أسباب اهتمام هذه المدرسة بموضوع الهيمنة أو السيطرة في الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة. يقول أدورنو وهوركهايمر في مقدمة كتابهما: **جدل العقل**: «إن الهدف الأساسي للمؤلفين هو التحليل النقدي للحضارة في حالتها

(١) EnzoTraverso, *L'Histoire déchire*, Paris Les éditions du Cerf, 1997, p. 128.

(٢) Theodore Adorno, *Minima Moralia*, Paris, Payot, 2001, p. 97.

(٣) *Ibid.*, p, 132.

الحالية المتسمة بالصناعة على مستوى كبير والرقابة المتحكمة والتقدم التكنولوجي، وأنهما يبحثان عن أصول الأزمة الظاهرة في الحضارة الحديثة في التاريخ وفي العمليات التي سمحت للإنسانية أن تقيم علاقة تحكم وسيطرة على الطبيعة، وأن النقطتين الأساسيتين في بحثهما هما الأسطورة والعقلانية»[١].

ويستدل فلاسفة فرانكفورت على ذلك بنوع من فلسفة التاريخ التي تتكون من مرحلتين: الأولى طبيعية والثانية فكرية، وهذه الأخيرة عرفت تحولين أساسيين وهما: السيطرة على الطبيعة في المرحلة الأولى ثم السيطرة على الإنسان في المرحلة الثانية. وتعبّر مقابلة الفكر بالطبيعة من جهة عن محاولة تحكم الإنسان في نفسه وفي الطبيعة الداخلية من خلال مراقبة شهواته ورغباته، ومن جهة ثانية بعقلنة الطبيعة واستعملوا للدلالة على ذلك عبارة ماكس ڤيبر ألا وهي "نزع الغلالة السحرية" عن الطبيعة الخارجية désenchantement، وبذلك تم «التخلي عن العالم الأول من خلال معركة طويلة ضد الطبيعة نفسها»[٢]. وخلصا إلى أن ما يدفع الرغبة في الهيمنة على العالم بواسطة المعرفة، وبواسطة العقل، هو القلق الإنساني أمام التفوق الحقيقي للطبيعة. يقول أندرو إدجار: «إن تداخل الفكر العلمي التنويري مع الخطوات الصناعية والإدارية يفترض استحالة توليد نقد حيوي للرأسمالية باستخدام مناهج علمية سائدة. والثاني أن تحجيم وتقييد التأمل الذاتي النقدي داخل العقل التنويري يفترض أن السلطوية، سواء كانت ممثلة في فاشية الغرب الرأسمالي أو في الماركسية السوفييتية، هي نتاج التنوير»[٣].

وفي هذا السياق، طرح مؤرخ مدرسة فرانكفورت بول ـ لوران اسون السؤال الآتي: «إذا كانت الهيمنة في العقل كالدودة في الفاكهة، فالسؤال هو كيف يمكن للنظرية النقدية، المعجزة والنقية، أن تتدخل؟»[٤]. كما انتقد هابرماس الذي يمثل الجيل الثاني للمدرسة، وهو تلميذ أدورنو، ما ذهب إليه الفيلسوفان أدورنو وهوركهايمر من تحليل للتنوير وعلاقته بالهيمنة، ووصف كتاب: **جدل العقل** بأنه

---

(١) Horkheimer &. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983, p. 55.

(٢) Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Frankfort, histoire, développement, signification*, trad. Lilyane deroche-gurcel, Paris, PUF, 1993, p. 323.

(٣) اندرو إدجار، «أدورنو ومدرسة فرانكفورت المبكرة»، ترجمة عزة مازن، في: **القرن العشرين، المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية**، تحرير ك. نلووف، ك. نوريس، ج. اوزبون، مراجعة واشراف، رضوان عاشور، المشرف العام، جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٤) بول ـ لوران اسون، **مدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص ١١٦.

«الكتاب الأكثر سواداً في تنظير عملية الهدم الذاتي للتنوير»(١). وإنه كان محكوماً بما دعا إليه ماركيز بـ"الأمل في الذين فقدوا الأمل"، وانه نص لا يُقَيِّمُ بشكل عادل "عقلانية الحداثة الثقافية"(٢). وقد تميّز نقدهما بالجذرية بحيث أضحى مشروع التنوير نفسه مهدداً بالخطر(٣). ولم يتردد هابرماس في ربط مشروع مدرسة فرانكفورت بمشروع فلاسفة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية وبخاصة في علاقتهم بنيتشه، ومن أن فيلسوفا فرانكفورت قد قاما بنوع من: "الاركيولوجيا الذاتية"(٤)، وأنهما لا يختلفان عن "ما بعد الحداثة" في فتحهما للأفق الجمالي رغم رفضهما تقديم البدائل، وأن موقفهما قد تميز بالنقد الشكي، الشيء الذي لم يسمح لهما بتقديم "نقد بناء للعقل"(٥). ومع ذلك فإن للكتاب أهميته في التطور الفكري لألمانيا، وقد تميز بمصير متفرد. لماذا؟ لأنه يمثل نقلة نوعية في فكر وفلسفة المدرسة، ويمثل تغيراً في الموقف من الماركسية التي تم اْستبدالها بفلسفة في التاريخ ذات مسحة تشاؤمية، وحكم مطلق على العقل التنويري بما هو عقل أداتي وشمولي(٦).

كما خصّ أكسل هونث، الذي يمثل جيلها الثالث، ميراث المدرسة بأكثر من دراسة نقدية(٧)، حيث بيَّن صلة أعمال فلاسفة الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت بالحاضر أو بالمرحلة المعاصرة، متسائلاً إن كانت هذه العلاقة تدخل في باب الحنين إلى ما عُرف بالماركسية الأوروبية في مقابل الماركسية السوفييتية، أم أن الأمر يتعلق بالأهمية النظرية والعملية لما قدمته من نقد اجتماعي؟ أم ترها تعود إلى الحاجة إلى تجديد النقد الاجتماعي كما صاغته النظرية النقدية بالاعتماد على النقد الجينيالوجي لفوكو والنقد الاجتماعي لمايكل والزر؟(٨)

يميِّز هونث داخل مدرسة فرانكفورت ما بين مجموعة المركز ومجموعة الأطراف، أو ما بين الحلقَة الداخليْة والحلقة الخارجية للمدرسة، بحيث يمثل المركز

---

(١) Jürgen Habermas, *le discours philosophique de la modernite*, tra. par Christan Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1985, p. 128.

(٢) *Ibid.*, p. 136.

(٣) *Ibid.*, p. 37.

(٤) *Ibid.*, p. 145.

(٥) *Ibid.*, p. 155.

(٦) *Ibid.*, p. 129.

(٧) Axel Honneth, *La société du mépris, vers une nouvelle théorie critique*, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandras Dpeeyrix, Paris, La Découverte, 2006, pp. 101 - 130.

(٨) *Ibid.*, p. 103.

هوركهايمر وأدورنو وهربرت ماركيوز Herbert Marcuse (١٨٩٨ ـ ١٩٧٩)، ويمثل الأطراف والتر بنجمان Walter Benjamin (١٨٩٢ ـ ١٩٤٠) وإريك فروم Eric Fromm (١٩٠٠ ـ ١٩٨٠) وفرانز نيومان Franz Neumann (١٩٠٠ ـ ١٩٥٤). ولا يتردد هونث في الانتصار لمقولات الأطراف، لأنها في نظره مقولات أكثر أصالة، ولأنها قادرة على تقديم أسس جديدة للنظرية النقدية مختلفة عن أسس ممثلي الحلقة الداخلية، وذلك رغم انتمائهم إلى النظرية النقدية وإلى خطوطها الفكرية العامة[١].

يظهر هذا، على سبيل المثال، في نظرية التسوية التي قال بها نيومان والتي تسمح بالاعتماد على القانون كمجال للصراع والنزاع بين الفئات الاجتماعية، وفي التحليل النفسي لفروم الذي يقدم إمكانية لعملية إضفاء الطابع المجتمعي على الفرد socialisation، وذلك من خلال التواصل. وأخيراً، فإن بنجمان قدم تحليلات ثقافية تسمح بالنظر إلى الثقافة بوصفها تجربة جماعية، وليست مجرد تعبير عن الانحطاط التجاري والصناعي للفن في عصر الجماهير، وهو ما سينتصر له هونث، كما سيتضح ذلك لاحقاً.

يرى هونث انه إذا كانت هنالك صعوبة في إيجاد وحدة نظرية للنظرية النقدية، فإنها مع ذلك تتميز بجملة من السمات، منها: السلبية النظرية négativisme théorique، ولا تعني السلبية النظرية النقص في مبادئ العدالة الاجتماعية، وإنما في فقدان الظروف المناسبة لحياة عادلة وناجحة. والدليل على ذلك العبارات المستعملة من قبل هوركهايمر (التنظيم اللاعقلاني)، وادورنو (عالم إداري)، وماركيز (مجتمع البعد الواحد)، وهابرماس (احتلال أو استعمار العالم المعيش/ الفضاء العمومي). إن مثل هذه العبارات تشي بتحليلات تفيد الصعوبة إن لم يكن الاستحالة في تحقيق الذات الناجحة. ويجمع هؤلاء الفلاسفة على أن الحالة السلبية للمجتمع تعود إلى العقلانية الاجتماعية، أي أن سبب الأمراض الاجتماعية بلغة هونث يعود إلى طبيعة العقلانية الاجتماعية التي تحكم المجتمع.

ويُعدّ مفهوم الاعتراف في نظر هونث مقاربة نقدية، أو بالأحرى محاولة لقيام حوار نقدي حول ميراث النظرية النقدية وفي الوقت نفسه يشكل بديلاً فلسفياً. ولقد أنجز هذا البديل من خلال مناقشة أعمال ثلاثة من كبار فلاسفة فرانكفورت وهم: هوركهايمر وأدورنو وهابرماس الذي يُعدّ أستاذه المباشر. وتحقيقاً لذلك، عمل هونث على إعادة النظر في الأسس التي تقوم عليها النظرية النقدية، ومن هذه الأسس التي

---

(١) *Ibid.*, pp. 12 - 13.

انتقدها هونث ما يسميه بالطابع الاختزالي الاقتصادي الذي يتجلى في «الإفلاس الاجتماعي وعدم القدرة على الأخذ بعين الاعتبار للناحية الاجتماعية ولخصوصيتها»(١). بمعنى أن رواد النظرية النقدية قد ردّوا معظم الأسباب إلى الجانب الاقتصادي ولم يعتنوا بالجانب الاجتماعي والنفسي، كما أنهم لم يهتموا بالجانب المعياري والأخلاقي. ولا يتمثل هذا الإفلاس النظري في غياب المعايير النقدية بقدر ما يتمثل في الأسس الاجتماعية، وبخاصة في مفهومهم للمجتمع. ولقد بيَّن هذا الإفلاس النظري في أطروحته للدكتوراه التي كانت بعنوان: **نقد السلطة**. والحق، فإن هذا النقد وإن كان ينطبق على البداية الأولى للمدرسة في العشرينيات من القرن العشرين، فإنه لا ينطبق عليها في المرحلة الثانية، وبخاصة عندما تولى إدارتها هوركهايمر الذي اعتمد الطريقة البينية في معالجة المسائل.

كما يرى هونث أن ما قدمه أدورنو على وجه التحديد، رغم أهميته الكبرى، إنما يدخل في باب الفلسفة السلبية للتاريخ، ولذا فإنه لم يكن قادراً على إعطاء مكانة خاصة لما هو اجتماعي. وبذلك يكون قد انفصل عن هدفه المتمثل في التحرر والانعتاق والازدهار. ومن المعروف أن أدورنو قد ألف كتاباً بعنوان: **جدل السلب**، المقابل للجدل الايجابي عند هيغل، حيث أكد فيه على موضوع الهيمنة على حساب الحرية.

وأشاد هونث بنظرية أستاذه هابرماس التي دفعت بالنظرية النقدية إلى الإمام، وتقديمه لنظرية تعرف بنظرية التواصل أو الفعل التواصلي، ومقاربته التي تسمح باكتشاف الاجتماعي والعلاقة الجديدة التي أحدثها بين النظرية والممارسة، وهو ما أدى إلى ابتعاده عن أسلافه، وبخاصة في ما كتبه أدورنو وهوركهايمر في كتابهما: **جدل العقل**. ولم يكتف هابرماس بالنقد فقط كما فعل أسلافه، وإنما قدم نظرية في الفعل التواصلي التي تُعتبر، في نظر هونث، بمثابة منعطف حاسم في تاريخ النظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت(٢).

والشيء الذي دفع هونث إلى تثمين مقاربة أستاذه أمران: يتمثل الأمر **الأول** في أن نظرية الفعل التواصلي تسمح بتعيين ما يسميه بالأمراض الاجتماعية للحداثة الغربية وهو ما يشكل مهمة ووظيفة الفلسفة الاجتماعية منذ ظهورها في نهاية القرن الثامن عشر؛ ويتمثل الأمر **الثاني** في أن نظرية الفعل التواصلي تأخذ بعين الاعتبار الميراث النقدي الفلسفي منذ هيغل الذي «جمع بين تشخيص الجوانب السلبية وبين الاهتمام

---

(١) *Ibid.*, p. 11.

(٢) *Ibid.*, p. 13.

بالقدرات التحريرية لمشروع الحداثة»[1].

ولكن، إذا كان هونث يشيد بالنموذج التواصلي الذي طوره أستاذه هابرماس، فإن هذا لم يمنعه من نقده. ويظهر هذا النقد بشكلين: مباشر كما هو بيِّن في دراسته حول "الوعي الأخلاقي والهيمنة الطبقية"[2]، وغير مباشر وذلك من خلال فلسفته في الاعتراف كما سنحاول أن نبيِّن ذلك في ثنايا هذا الفصل.

ومن بين أهم أوجه النقد المباشر والصريح التي وجهها هونث إلى أستاذه هابرماس التركيز على القواعد الصورية للتواصل الناجح التي أوقعته في نوع من العماء تجاه تجارب الظلم/الجور[3]، وتركيزه على مظاهر الإجماع التي أنسته كل مظاهر النزاع والتناحر التي تخترق المجتمع الرأسمالي المتقدم. من هنا، فإن نظرية الفعل التواصلي لهابرماس لا تستطيع الاستجابة لما يسميه بأشكال التطلعات الأخلاقية. كما أن مشكلة النظرية التواصلية لا تكمن فقط في عدم قدرتها على التعبير عن تجارب الظلم، وإنما تؤدي بالنظرية النقدية إلى نوع من الانسداد، لأنها تمنعها من الإسهام في دراسة التجارب الفعلية للظلم التي تشكل موضوعها الحقيقي، أي النظر في تجارب الظلم والقهر والجور والإذلال والغبن بكافة أنواعه.

ومما لا شك فيه أن أكبر إسهام لهابرماس يتمثل في تأسيسه للمنعطف التواصلي الذي لا يحدد المجتمع بعلاقات الإنتاج، كما هي الحال في المنظور الماركسي، ولا بالعلاقات الاداتية والمهيمنة كما هو الشأن عند رواد النظرية النقدية، وإنما بعلاقات التواصل. ومع ذلك فإن ما أنجزه هابرماس، في نظر هونث، لم يعد كافياً. لماذا؟ لأن «هابرماس بإحلاله نموذج التواصل محل نموذج الإنتاج لم يترك مكاناً للظواهر الاجتماعية النزاعية، وذلك بناء على الواقعة الأساسية للمجتمع ألا وهي الصراع والمنافسة بين الذوات الاجتماعية»[4]. من هنا كانت المهمة النظرية لهونث تكمن في توسيع النموذج التواصلي ليشمل الاجتماعي بمضمونه النزاعي، ومن هنا أيضاً إطلاقه على نموذجه الجديد مصطلح: "نموذج الاعتراف".

كما ينتقد هونث وجهاً آخر من وجوه فلسفة هابرماس وهو الوجه الذي يُعرف في المنعطف اللغوي باسم الفعل التواصلي، ويميِّز في هذا السياق ما بين مستويين: **الأول** ما يسميه بالأولوية المنهجية المعطاة للغة ولا يعترض على ذلك، أي أن اللغة في المجتمعات المعاصرة تمتلك أولية منهجية؛ ولكن هنالك مستوى **ثانياً**، وهو المستوى

---

(١) *Ibid.*, p. 15.

(٢) *Ibid.*, pp. 203 - 223.

(٣) *Ibid.*,p. 17.

(٤) *Ibid.*,p. 159.

الفعلي، أي عندما تصبح اللغة فقط هي التي تخضع للاهتمام، وأن ما يتصل باللغة هو المفضل وله معنى ودلالة في علاقات الاتصال أو التواصل بين الذوات الإنسانية. وفي هذا المستوى يتم اختزال البعد الاجتماعي ويتم تحويله إلى مسألة لغوية وهو ما يعترض عليه هونث. لماذا؟

لأن علاقات التواصل في المجتمع أوسع بكثير من التواصل اللغوي، فهنالك تفاعلات سابقة على اللغة تظهر في علاقة الأم بالطفل، وفي معالم غير لغوية للتواصل الاجتماعي ومنها الإشارات وعلامات الجسد بالنسبة للهوية الاجتماعية، وهو ما سبق أن أشار إليه تايلور كما بيّنا ذلك في الفصل الثاني، ويمكّن هذا الجانب التعبيري من الانتقال من اللغة إلى التجارب الاجتماعية. وهذا يعني أن هنالك جانباً آخر يتجاوز اللغة هو الجانب الرمزي، وهذا ما يؤكد صلة أبحاث هونث بدراسات بيير بورديو وبالكانطية الجديدة وعلى رأسها إرنست كاسيرر. يؤكد هذا المنحى ما يقوله هونث من أن الفلسفة السياسية والاجتماعية يمثلها في فرنسا : «سارتر ميرلوبونتي وفوكو ولاكان وبورديو، وبخاصة من حيث الاهتمام بالجسد، وبالمظاهر السلبية في المجتمع أي المظاهر النزاعية التي تعود إلى روسو»[١]. والسؤال الذي يجب طرحه في هذا السياق هو: لماذا ارتبط هونث بهذا الميراث الفرنسي؟ والجواب على ذلك هو أن «كل أشكال الاعتراف لها أصل جسدي أو رمزي»[٢].

وبالنسبة للاعتراف بوصفه موضوعاً أساسياً في نظرية هونث، فإن أولى التعبيرات السابقة على الكلام هي التعبيرات الحركية، كما أن لكل أشكال الاعتراف طابعها الرمزي، وإن علاقة الجسد بالاعتراف تجعل للاعتراف طابعاً مادياً[٣]. وتعني مادية الاعتراف ثلاثة أمور هي: **أولاً**، تلك المظاهر التي حللها فوكو وبورديو من حيث أن الشخص كائن فيزيائي يمكن حده وضبطه كما هي الحال في مؤسسة السجن؛ **وثانياً**، أن الجسد يحفظ الاستقلالية الذاتية في العلاقة البينذاتية، وفي الفضاء العام ويظهر في شكل علامة عبور الراجلين في قانون المرور؛ **وثالثاً** وأخيراً، فإن الجسد يرتبط ارتباطاً شديداً بالتجارب اليومية كما حللها الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي هنري لوفيفر Henri Lefebvre (١٩٠١ ـ ١٩٩١) في دراسته عن الحياة اليومية[٤].

ولكن، وعلى الرغم من هذا النقد الموجه للنموذج التواصلي، إلا أن هونث يوافق هابرماس في بعض الجوانب المتعلقة بالمجال العمومي، وبخاصة ما تعلق

(١) *Ibid.*, p. 163.

(٢) *Ibid.*, p. 164.

(٣) *Ibid.*, p. 165.

(٤) *Ibid.*, p. 168.

بشروط المشاركة، وآليات الإقصاء والهيمنة. فبالنسبة للمشاركة، فإن هونث يشترط عنصر الاستقلال الذاتي وغياب الإكراه، ويستدل بمقولة ادم سميث: "الانتماء إلى الفضاء العمومي من دون الشعور بالخجل أو العار". وهذا يقتضي وجوب الاعتراف الاجتماعي بجميع أشكاله.

على أن ما لا يجب أن يغيب عن بالنا هو انه على الرغم من نقد هونث لأستاذه ولمدرسته، إلا أن ذلك لم يمنعه من الإقرار بحضور هذه المدرسة ونظرياتها المختلفة في النقاشات الفلسفية المعاصرة، وذلك نظراً لجدتها وحيويتها. ويعتبر نظريته في الاعتراف بمثابة استمرار لميراث النظرية النقدية. وصف محاولته الفلسفية بقوله: «إنها محاولة لتطوير وسائل نظرية مناسبة تمكننا من دراسة وضعيتنا الحالية دراسة نقدية أو بالأحرى تأسيس وضعيتنا على أساس نقدي»[(١)]. وبناء عليه، حاول هونث تقديم معايير نقدية من جهة، ودراسة لما يسميه بالأمراض الاجتماعية من جهة أخرى. واعتمد في تحقيق ذلك على طريقة وصفها بقوله: «إن الطريقة التي اقترحتها لمعالجة هذا المشروع هي نظرية الاعتراف. والمقصود بذلك أن مبدأ الاعتراف يشكل بكيفية ما قَلْبُ ومركز المجتمع. وهنا تكمن بالتحديد العلاقة ما بين النظرية الاجتماعية والتأسيس المعياري»[(٢)]. ومن الجلي أن الاعتراف في هذا النص يقوم بدور التحليل الاجتماعي والتأسيس المعياري في الوقت نفسه، وهو ما يجعل من الاعتراف نظرية فلسفية لها مميزاتها الخاصة.

وعليه، وبناء على قراءته الخاصة للمسار التاريخي للنظرية النقدية، ونقده لنموذج الفعل التواصلي، توصل هونث إلى ضرورة أن يحلّ محل النموذج التواصلي نموذجاً جديداً يعبر عن النزاعات الاجتماعية، وهذا النموذج النظري الجديد أطلق عليه نموذج "الصراع من اجل الاعتراف". ومن ثم، فإنه إذا ما أردنا أن نؤرخ بعبارة موجزة لمدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية من وجهة نظر هونث، فإننا نقول ين هنالك انتقالاً من نموذج الإنتاج الذي قال به الجيل الأول من المدرسة، إلى نموذج التواصل القائم على التواصل الذي قال به الجيل الثاني، ومنه إلى نموذج النزاع والصراع من أجل الاعتراف الذي يقول به الجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت. فما هو هذا النموذج وما هي أسسه الفلسفية؟

---

(١) *Ibid.*, p. 153.

(٢) *Ibid.*, p. 154.

ثانياً ـ في الذلّ

تعرف أعمال الفيلسوف الألماني أكسل هونث حضوراً كبيراً في النقاش الفلسفي المعاصر، وبخاصة في مجال الفلسفة السياسية والأخلاقية والاجتماعية. ومنذ أن نشر كتابه الأساسي: **الصراع من اجل الاعتراف**، والتعليقات والدراسات قائمة حول مفهومه للاعتراف. والحق، فإن جهوده النظرية تكشف عن محاولة لتأسيس نظرية نقدية جديدة ضمن ميراث النظرية النقدية. ومما لا شك فيه أن هذا التأسيس يتميز بكثير من التعقيد والعلاقات المتداخلة مع غيرها من الفلسفات، لذا فإننا سنسعى في هذا الفصل إلى دراسة ما له صلة بالاعتراف وبأسسه الفلسفية.

يتمثل مشروع أكسل هونث الفلسفي في تأسيس ما يمكن الاصطلاح عليه بقواعد أخلاقية للنزاعات والصراعات الاجتماعية، وذلك من خلال قراءة جديدة لمفهوم الصراع من أجل الاعتراف الذي صاغه هيغل في كتاباته الأولى أو كتابات الشباب والمعروف بجدل السيد والعبد، كما اشرنا إلى ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب. ولكن، ما يميز قراءة هونث لهذا المفهوم هو انه لا يحيله فقط إلى مبدأ انثربولوجي أو إلى الصراع الطبقي، وإنما يحيله إلى الجانب الأخلاقي. لماذا؟ لأن الصراع من أجل الاعتراف يعود إلى ما ننتظره وما نتوقعه ونتطلع إليه من قيم ومعايير ذات طبيعة أخلاقية. بمعنى أن الصراع من أجل الاعتراف يعود إلى الإحباط من عدم تحقق الوعود وعدم تلبية المطالب وإلى الانتظار والترقب والتطلع نحو كل ما هو ضروري للهوية الفردية أو الجماعية، وذلك ضمن أفق يعمل من أجل توفير الظروف الاجتماعية المناسبة لقيام علاقة ايجابية مع الذات ومع الآخرين.

خلص هونث في قراءة جدل السيد والعبد إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها تشارلز تايلور، وهي أن تشكل الذات والهوية متصل بالاعتراف المتبادل بين الذوات. وإذا كان صحيحاً من الناحية التاريخية والفلسفية أن فيخته قد سبق هيغل إلى الفكرة التي اصطلح عليها بـ"التشكل البينذاتي للذاتية" intersubjective de la subjectivité، فإن هيغل قد تميز، في نظر هونث، بإضافته لمعنى آخر للاعتراف ألا وهو وجود أشكال مختلفة ومتنوعة من الاعتراف تختلف وتتنوع فيما بينها وفقاً لدرجة الاستقلالية الذاتية للأفراد. إن الاعتراف ليس معطى مباشراً وأولياً، ولكنه حصيلة صراع ونزاع وحركة قائمة بين المطلب والاستجابة، وذلك لأن الاستقلال الذاتي يظهر دائماً في شكل مطلب، ولأن الذات توجد دائماً في حالة نزاع بينذاتي، ولأنها تطلب من

الآخرين تلبية مطلبها في الاستقلال الذاتي الذي تحتاج إليه حتى تستطيع بناء هوية ناجحة.

يتكون الاعتراف، في نظر هونث، من ثلاثة مجالات بينذاتية وهي: الحب والقانون والتضامن. ويعود أساس هذا التصنيف إلى هربرت ميد الذي أنجز جملة من الأبحاث التجريبية الامبريقية حول تشكل الهويات الفردية على أساس الاعتراف البينذاتي. حيث أكد ميد على أن الحياة الاجتماعية لا تستقيم من غير علاقات اعتراف متبادلة، وأن هذا الاعتراف يتم من خلال نزاعات اجتماعية، ومن خلال الصراع من اجل تحقيق الاعتراف من جهة أخرى. وفي تقدير هونث، فإن أهمية تحليلات هربرت ميد تكمن في إدخال بُعد الصراع في عملية الاعتراف الاجتماعية أو ما أسماه بـ"المنطق النزاعي" . وأن الاختلاف الأساسي في مفهوم النزاع بين هيغل وميد، يتمثل في أن الأول ينظر إلى الاعتراف من زاوية مثالية، في حين أن الثاني يطرح الموضوع طرحاً مادياً[١]، ولكنهما يتفقان على مجالات الاعتراف، وهي: الحب والقانون والتضامن. على أن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن الصفة النزاعية للاعتراف الاجتماعي لم يتفرد بها هربرت ميد وحده، وإنما قال بها عددٌ من الفلاسفة والعلماء الذين توقف عندهم هونث، ومن بينهم ماركس الذي قال بالصراع الطبقي وجورج زيمل George Simmel (١٨٥٨ ـ ١٩١٨) الذي قال بالمزاحمة والمدافعة dispute، وكذلك ميشيل فوكو في دراسته لعلاقة المقاومة بالسلطة، وبيير بورديو الذي بيَّن الصراعات الرمزية، كما سبق الإشارة إلى ذلك في مدخل هذه الدراسة.

وفي هذا السياق، يشير هونث إلى أن العلوم الاجتماعية، وعلى رأسها علم الاجتماع، لم تنظر إلى النزاعات الاجتماعية من منظور الاعتراف ومضمونه الأخلاقي، بقدر ما نظرت إلى تلك الصراعات من الوجهة التطورية أو النفعية أو المادية، تاركة جانباً الجوانب النفسية والأخلاقية لهذه النزاعات. والمثال النموذجي على ذلك ما قدمه إميل دوركهايم الذي لم يهتم بأشكال الصراع والنضال من أجل الاعتراف، باستثناء الاتجاه البرغماتي في الولايات المتحدة الذي أشار إشارة عابرة إلى مفهوم الاعتراف[٢].

يتكون الاعتراف في نظر هونث من ثلاثة مجالات أساسية وهي: الحب والقانون والتضامن، حيث يُجري الأفراد والجماعات تجارب الاعتراف المتبادل الذي يسمح لهم ببلوغ درجة معينة من الاستقلال الذاتي، بحيث يحصل الفرد في المجال الأول

(١) Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 114.

(٢) *Ibid.*, p. 192.

على الثقة بالنفس، وفي المجال الثاني على الاحترام، وفي المجال الثالث على التقدير. ولكن من الممكن أن يكون الفرد في هذه المجالات الثلاثة موضوعاً للإذلال أو يعيش تجربة إذلال أو عدم اعتراف. ففي المجال **الأول** يمكن أن يكون ضحية قسوة وسوء معاملة؛ وفي المجال **الثاني** يمكن أن يُحرم من حقوقه وأن يُقصى اجتماعياً؛ وفي المجال **الثالث** يمكن أن يكون عرضة للمهانة والإذلال مثلما هي الحال في العنصرية على سبيل المثال أو في كل الأفعال التي تصيب الشخص في كرامته.

ينجم عن هذا أن هونث يرفض أن يكون منطق المصلحة والمنفعة وحده كافياً لفهم الصراعات والنزاعات الاجتماعية، وإنما يجب تعزيز هذه الصراعات بنموذج أخلاقي قائم على الاعتراف. وهذا يعني أن الأفراد والجماعات تتنازع وتتصارع ليس فقط على أساس المصلحة والمنفعة،و إنما على أسس أخلاقية أخرى، ومنها بوجه خاص ما يتصل بالتجارب الأخلاقية الخاصة بالمهانة والاحتقار والإذلال. وأن ممارسات الإكراه والإذلال يمكن أن تصل إلى مرحلة الإقصاء والإبعاد والحرمان من الحقوق، ويمكن أن تتحول إلى بواعث وأسباب لصراع الأفراد والجماعات من أجل حقوقهم، ومن اجل تشكيل هوية ايجابية حول أنفسهم، ومن أجل أن يحصلوا على الاحترام والتقدير اللائقين والمناسبين من قبل الآخرين. ومن هنا تحتل تجارب الإذلال والمهانة في مفهوم الاعتراف عند هونث مكانة مركزية. فما المقصود بالمهانة والذل والإذلال؟ وما صلة كل ذلك بالاعتراف؟

جاء في معجم **لسان العرب** لابن منظور أن الذل:

١ . نقيض العز، ومرادفه الخسة والخضوع.

٢ . "اخذ الجزية"[١]. قال تميم: «قد عرفت ذلك في أهل بيتي، قد أصاب من أسلم منهم الخير والشرف َوالعز، وأصاب من ثبت منهم على الكفر الذل والصِغار والجزية»[٢]. وتفسير ذلك أن أقارب «تميم الذين ظلوا مسيحيين نُعتوا بالكفر، وبالتالي فقد أُجبروا على دفع ضريبة الرأس (الجزية) كعلامة على الدونية والصِغار»[٣]. ولقد ربط القرآن الكريم بين الذل والجزية والصغار وذلك في سورة التوبة، الآية ٢٩: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يُحرّمون ما

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ص ١٥١٢ ـ ١٥٧٣.

(٢) أبو القاسم سليمان الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل ـ العراق، ١٩٨٣، الجزء الثاني، ص ٥٨.

(٣) ألفريد لويس دي بريمان، **تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ**، ترجمة عيسى محاسبي، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٩، ص ٢١٤.

حرّم اللَّه ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يُعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون». وبهذا المعنى فإن الجزية علامة على الخضوع والإذلال والصِغار، وإقرار بالتفاوت وعدم المساواة.

٣ . والذِّل يفيد اللين وهو ضد الصعوبة. كما يعني الرفق والرحمة. ويعنينا في هذا السياق المعنى الأول الذي نجد له قرائن عديدة في القرآن والتراث العربي. فقد جاء في القرآن الكريم:

أ . سورة البقرة، الآية ٦١: «وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادعُ لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خيرٌ اهبطوا مصر فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من اللَّه ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات اللَّه ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون». يقول الطبري في تفسيره لهذه الآية: «فُرضت، ووُضعت عليهم الذلة وألزموها(...) والذلة: هي الصِغار(...) يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون. وأما المسكنة في هذا الموضع مسكنة الفاقة والحاجة»[١].

ب . سورة آل عمران، الآية ٢٦: «قُل اللّهم مالك المُلك تؤتي المُلك من تشاء وتنزع المُلك ممن تشاء وتعزّ من تشاء وتذلّ من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير». يقول الطبري في تفسيره لهذه الآية: «وتعزّ من تشاء بإعطائه الملك والسلطان وبسط القدرة له، وتذلّ من تشاء بسلبك ملكه وتسليط عدوه عليه»[٢].

ج . سورة آل عمران، الآية ١٢٣: «ولقد نصركم اللَّه ببدرٍ وأنتم أذلّة فاتقوا اللَّه لعلكم تشكرون». يقول الطبري في تفسيره لهذه الآية: «يعني قليلون، في غير منعة من الناس، حتى أظهركم اللَّه على عدوكم مع كثرة عددهم، وقلة عددكم، وأنتم اليوم أكثر عدداً منكم حينئذ، فإن تصبروا لأمر اللَّه ينصركم كما نصركم ذلك اليوم»[٣]. وتعني عند ابن إسحاق: «وأنتم أقل عدداً، وأضعف قوة»[٤].

د . سورة الأعراف، الآية ١٥٢: «إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضبٌ من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين». يقول الطبري في تفسيره لهذه

(١) الطبري ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٤٤٠.
(٢) المرجع نفسه، المجلد الثالث، ص ١٧٣٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٩٤٨.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٩٤٨.

الآية: «وهي الهوان»[1].

هـ. سورة النمل، الآية ٣٤: «قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزّة أهلها أذلّة وكذلك يفعلون». يقول الطبري في تفسيره لهذه الآية: «إن الملوك إذا دخلوا قرية عنوة وغلبة أفسدوها وخرّبوها وذلك باستعبادهم الأحرار، واسترقاقهم إياهم»[2].

نستنتج مما سبق أن الذل في القرآن الكريم يتضمن معاني أساسية، ومنها على وجه التحديد ارتباطه بالحاجة، وبحضور أو غياب المُلك والسلطة، وبالقلة في العدد والضعف في القوة وهو ما يؤدي إلى الأقلية. كما يتصل بالغزو والحكم الغاصب وأشكال الاستعباد والاسترقاق، وهو مرادف للهوان، وهي معاني تتصل اتصالاً مباشراً بما يُسمى في نظرية الاعتراف بالتجارب الأخلاقية السلبية، أو بتجارب الإذلال والمهانة والإقصاء.

هذا ولقد تضمن التراث الأدبي العربي، وبخاصة الشعر منه، مادة غنية في موضوع الذلّ لا تتسع له مجال هذه الدراسة على أهميته القصوى. لذا فإننا سنكتفي بالإشارة إلى بعضه، ومنها على سبيل المثال وليس الحصر، ما عبّر عنه بعض الشعراء، ومنهم:

عنترة بن شداد الذي قال:

حكم سيوفك في رقاب العذل ... وإذا نزلت بدار ذل فارحل

واختر لنفسك منزلاً تعلو به ... أو مُتْ كريماً تحت ظل القسطل

كما قال:

لا تسقني ماء الحياة بذلّة ... بل فاسقيني بالعز كاس الحنظل

وقال عمرو بن كلثوم:

إذا ما الملك سام الناس خِسفاً ... أبينا أن نقر الذلّ فينا

وقال المتنبي:

تحاذر هزل المال وهي ذليلة ... واشهد أن الذلّ شرّ من الهزل

كما قال:

من يهن يسهل الهوان عليه ... ما لجرح بميتٍ إيلام

وقال آخر:

رضيت ببعض الذلّ خوف جميعه ... كذلك بعض الشر أهون من بعض

---

(١) المرجع نفسه، المجلد الخامس، ص ٣٦٤٦.

(٢) المرجع نفسه، المجلد الثامن، ص ٦٢٨٦.

وقال إبراهيم اليازجي:

ألفتم الهوان حتى صار عندكم طبعاً وبعض طباع المرء مكتسب

وللعرب أقوال مأثورة، نذكر منها ما قاله الإمام علي بن أبي طالب: «الناس من خوف الذل في ذلّ». كما قال زيد بن علي بن الحسين: «ما كره قوم قط حر السيوف إلا ذلّوا». كما قيل: «من هانت عليه نفسه فهو على غيره أهون»، و«لقد ذلّ من بالت عليه الثعالب»[1].

تتضمن هذه الأبيات والأقوال والأمثال دلالات عميقة ومؤثرة في موضوع الذل، وبخاصة من جهة رفضه والثورة عليه، وطلب العزة والكرامة والعدل، وذلك بمقاومة السلطان الجائر ومختلف الوضعيات المهينة والمذلّة للإنسان. إلا أن ما أشار إليه المتنبي يحتاج إلى وقفة خاصة، وذلك بالنظر إلى أن الذل ليس نتيجة لظروف موضوعية فقط، وإنما يعود كذلك إلى ظروف ذاتية تتعلق بالذات عينها، وهو بلا شك ملمح أساسي في تشخيص الذل. كما أشار الإمام علي إلى ناحية في غاية الأهمية ألا وهي الخوف المُصاحب للذلّ، وعزّز هذا المعنى خلفه الإمام زيد بن علي بن الحسين الذي أكد على أهمية المقاومة ورفض الاستسلام.

وإذا كانت هذه اللمحات الخاطفة تشير إلى الذلّ في التراث العربي، فإن هونث في بحثه في التاريخ الثقافي والفكري الغربي عن أشكال الذل والمهانة، قد خلص إلى أن الفلاسفة والعلماء الذين قالوا بالصراع والنزاع لم يلتفتوا إلى أشكال عدم الاعتراف، أي حالات الإذلال والمهانة والإقصاء، باستثناء ميشيل فوكو الذي بحث، كما هو معلوم، في مختلف الوضعيات والحالات المذّلة والمهينة ووصفها بطريقته الخاصة في جملة أعماله، وبخاصة ما تعلق منها بالجنون، في كتابه: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، وبالجريمة في كتابه: **المراقبة والمعاقبة، مولد السجن**، وبالجنس في كتابه: **تاريخ الجنسانية**. ولكن ما يلاحظه هونث على هذه الأعمال هو انه على الرغم من الذلّ فإنه «يؤدي دوراً مهماً عند ميشيل فوكو، ولكن لم يتم تحليله بطريقة واضحة ومقنعة»[2]. وعملاً على تعيين وتحديد واضح لمعالم الذل المصاحبة للفضاءات الثلاثة الخاصة بالحب والقانون والتضامن، فإن هونث قد حلل المظاهر التي ينعدم فيها الاعتراف، وهي حالات ومظاهر ووضعيات الاحتقار أو المهانة التي تلحق بالهوية الشخصية. وبتعبير آخر، فإن هونث يرى ضرورة الاهتمام بضحايا عدم الاعتراف

---

(١) علي القاسمي، **معجم الاستشهاد الموسع**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٨، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٢) Axel Honneth, *La société du mépris*, op. cit., p. 160.

والتجاوز والاحتقار والمهانة، وهي ألفاظ ذات دلالة سلبية تعبّر عن الظلم الذي لحق بشخصية الفرد أو الجماعة، أو بما يسميه هونث بتجربة الإذلال والمهانة والاحتقار والانتهاك التي «تُعدّ تهديداً يمكن أن يهدم الهوية الشخصية للفرد»[1]. وبالطبع، فإن السبب الأساسي والمباشر لأشكال المهانة والإذلال والانتهاك يعود إلى غياب النماذج الثلاثة في الاعتراف، وهي: الحب والقانون والتضامن.

تتميز تجربة الإذلال والمهانة والانتهاك في نظر هونث بميزة أساسية، وهي المقاومة والصراع والمجابهة الاجتماعية من اجل الاعتراف. ويظهر الإذلال ومقاومته في ثلاثة أشكال، وهي:

١ . **العنف الجسدي ومقاومته**: يُعتبر التعذيب والاغتصاب من الأشكال الأساسية التي تعمل على إخضاع الإنسان وجسده وذاته. فالتعذيب الجسدي، على سبيل المثال، لا يستهدف الجسد فقط، وإنما يستهدف ذات المعذب، ويعمل على إخضاعه واستسلامه لإرادة الغير وإلى فقد الثقة في كل ما يحبه ويؤمن به، وإلى كره العالم الذي ينتمي إليه ويعيش فيه[2].

٢ . يتمثل الشكل الثاني من أشكال تجربة الإذلال والمهانة في ما يصيب الشخص من **انتهاك للاحترام الأخلاقي**، والمثال النموذجي على ذلك ضحايا الإقصاء من بعض الحقوق داخل المجتمع. أو بتعبير آخر، الحرمان من كل أو بعض الحقوق، وما يحدثه من مشاعر سلبية ليس اقلها أن ذلك الشخص المقصى ليس شريكاً كاملاً في الحقوق مثله مثل غيره من نظرائه من الأشخاص. والمثال على ذلك حالة أو وضعية الأقليات التي تعدّ مثالاً على الوعي بالضرر، أو الوعي بالظلم والجور، بحيث تعيش تجربة الإقصاء والمهانة، أو تجربة عدم الاعتراف. وهذه الوضعية هي التي تتطلب ضرورة النضال الاجتماعي الذي لا يجب أن يقتصر على حفظ أو تنمية المصلحة الاقتصادية فقط، وإنما يجب أن يطرح المسائل الأخلاقية والثقافية وعلى رأسها الحرية والاعتراف والعدل. ومن ثم، فإن الأمر لا يتعلق بالمنحى النفعي فقط، وإنما يجب استكمال النموذج النفعي بنموذج الاعتراف كما ذهبت إلى ذلك نانسي فريزر مع الاختلاف في التحليل والموقف، كما بيّنا ذلك في

---

(١) Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 161.

(٢) *Ibid.*, p. 163.

ـ انظر بشكل خاص كتابَيْ: ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٠، وهادي العلوي، **من تاريخ التعذيب في الإسلام**، دار الكنوز الأدبية، دمشق ـ سورية، ١٩٩٧.

الفصل الثالث. ويستنتج هونث من تجربة الذل والإقصاء والحرمان من الحقوق ما يظهر على الشخص المقصى أو الجماعة المقصاة من انعدام احترام الذات، بمعنى: «عدم القدرة على أن يرى هذا الشخص نفسه مساوياً لغيره من الأشخاص»[1]. ويطرح هذا الشكل من الإذلال مسؤولية أخلاقية تطورت بتطور الأنظمة القانونية.

٣ . وهنالك شكل ثالث من أشكال تجربة الإذلال، ويتمثل في **الحكم سلبياً على القيمة الاجتماعية لشخص من الأشخاص أو لجماعة من الأشخاص**. والمقصود بذلك نظرة الاحتقار لأنماط الحياة الفردية أو الجماعية، والتي تعدّ بمثابة انتهاك للكرامة الشخصية أو الجماعية للآخر. ويُعبِّر هذا الشكل عن التطور الذي لحق بالمنزلة القانونية الحديثة للشخص، ويترجم درجة معينة من التقدير الاجتماعي. كما يرتبط هذا الشكل بنوع من تصنيف القيم والأحكام السلبية والايجابية داخل مجتمع أو ثقافة معينة، وبالتالي فإنه يتنوّع بتنوع المجتمعات والثقافات. وبما أن الإذلال يرتبط بالأحكام السلبية، فإن هذه الأحكام تؤدي إلى انعدام أو قلة في التقدير الاجتماعي مما يجعل عملية تقدير كفاءات الشخص المعني أو الجماعة المعنية صعبة أو مستحيلة. وينتج عن هذا حرمان الشخص أو الجماعة المعنية من تحقيق ذاتها. علماً بأن هذه الأحكام السلبية تعرف تحوّلات تاريخية، مثل ما هي الحال في الأحكام التي تطال الزنوج والمرأة والطبقات الدنيا في المجتمع.

تؤدي هذه الأشكال الثلاثة من الإذلال على اختلافها إلى نتيجة واحدة متعددة التمظهرات. وهذه النتيجة يسميها هونث بالموت أو الإماتة mortification التي هي تعبير آخر عن الإذلال والمهانة[2]، سواء تعلق الأمر بالإماتة النفسية فيما يتعلق بالتعذيب أو الاغتصاب، أو الإماتة الاجتماعية فيما يتعلق بالإقصاء أو الحرمان من الحقوق، أو الإماتة القيمية أو الأخلاقية فيما يتعلق بالتقدير الاجتماعي. وتُعتبر أشكال الإماتة هذه من الأمراض الاجتماعية الكبرى ناهيك عن الجسمية.

لم يكتف هونث بتحليل نماذج الاعتراف، ولا بوصف أشكال عدم الاعتراف، وإنما حاول أن يقدم بديلاً فلسفياً يستند على مثال الانعتاق ويشكل أفقاً للفلسفة الاجتماعية. وأطروحته الأساسية في ذلك هي أن الصراع من أجل الاعتراف يشكل قوة أخلاقية تغذّي وتنميّ تطور وتقدم وازدهار المجتمع الإنساني. لماذا؟ لان تجربة الإذلال تشكل منبعاً للوعي، ومصدراً لمختلف حركات المقاومة الاجتماعية والانتفاضات الجماعية[3].

---

(١) *Ibid.*, p. 164.

(٢) *Ibid.*, p. 165.

(٣) *Ibid.*, p. 171.

وإذا كانت تجربة الإذلال تشكل مصدراً للنضال من اجل الاعتراف، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما الأفق المعياري للصراع من أجل الاعتراف؟ وبتعبير آخر، هل يمكن اعتبار مختلف الصراعات الاجتماعية على أنها صراعات من أجل الاعتراف؟ بالاستناد إلى هيغل وهربرت ميد اللذين يقرّان بأن المفهوم الحديث للفرد يتطلب الاعتراف المتبادل داخل المجتمع، وذلك بوصفه فرداً مستقلاً استقلالاً ذاتياً، يجب أيضاً الأخذ بعين الاعتبار ما أشار إليه كانط من ضرورة تحديد «الوضعية التي تسمح باحترام جميع الأفراد (الذوات)، ومعاملة مصالحهم المختلفة بإنصاف»[١]. يصطلح هونث على هذين المعيارين، أي الاعتراف المتبادل للذوات المستقلة والإنصاف، بـ"الأفق الأخلاقي"، مع ضرورة ملاحظة أن الأخلاق كما صاغها كانط لا تسمح بتعيين الأهداف الملموسة أو العينية للأفراد، وذلك نظراً لطابعها المجرد. وعليه، فإنه إذا كانت الأخلاق الكانطية تهدف إلى تحقيق الاستقلال الذاتي، فإن أخلاق الاعتراف تبحث في الشروط التي تسمح بالتحقق الذاتي autoréalisation. ومن هنا تظهر أخلاق الاعتراف مختلفة عن الأخلاق الكانطية رغم اتفاقها حول مبدأ الاحترام باعتباره مبدأً كلياً أو كونياً، وبالتالي فإنها تختلف عن المنظور الأخلاقي الذي تدافع عنه النظرية الجَمَعاتِيّة القائمة على الجماعة والخصوصية في مقابل الكلي والكوني.

يقول هونث: «إن المقاربة المعيارية التي نطورها ضمن أفق نظرية الاعتراف تقع بين النظرية الأخلاقية لكانط والأخلاق الجماعية»[٢]. وإذا كان هذا المسعى الذي يحاول تأسيسه هونث يشبه المسعى الذي حاول تأسيسه تشارلز تايلور كما بيّنا ذلك في الفصل الثاني من هذا الكتاب، فإن طريقتهما مختلفة في ذلك. ويتمثل وجه الاختلاف في أن مسعى هونث يحافظ على علاقته بالنظرية الأخلاقية الكانطية، وبخاصة معيار الكلية أو الكونية، في حين يؤكد مسعى تايلور على قيم الجماعة التي تتصدرها قيمة الخير. كما أن ما يتميّز به مسعى هونث هو التأكيد على أشكال التحقق الذاتي للكائن الإنساني الذي لا يتم إلا ضمن سياق ثقافي واجتماعي وتاريخي معيّن، وهو ما يربطه بنظرية أنصار الجماعة وعلى رأسهم تايلور. ومن هنا نستطيع القول إن الموقف الأخلاقي لنظرية الاعتراف كما صاغها هونث تمثل محاولة متميزة في تأسيس حياة خيِّرة la vie bonne، قائمة على نوع من الوسطية بين أنصار النسبية والإطلاقية، والكلية والفردية، والكونية والخصوصية.

---

(١) *Ibid.*, p. 206.

(٢) *Ibid.*, p. 207.

ثالثاً ـ معالم فلسفة الاعتراف

يتكوَّن هذا المنظور الفلسفي الذي يحاول الجمع بين الطرح الكوني والطرح الخاص، من عناصر فلسفية نسوق فيما يلي أهمها:

أ. في المرئي واللاَّمرئي:

يرتبط موضوع المرئي واللاَّمرئي بمسألة الاعتراف من جهة أن المعترف به يصبح مرئياً وحاضراً، وغير المعترف به يكون لامرئياً وغير حاضر أو غائباً أو بالأحرى مغيّباً. ومن المعلوم في تاريخ الفلسفة المعاصرة أن موضوع المرئي واللاَّمرئي يعدّ أحد المواضيع الأساسية التي بحثها الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي في كتاب خاص(١). والسبب الذي جعل هونث يهتم بمسألة اللاَّمرئي هو ارتباطه بأشكال عدم الاعتراف والاعتراف المشوه. لذا اعتبره مدخلاً لما أسماه: "إبستومولوجيا الاعتراف". فما هو دور ووظيفة مفهوم اللاَّمرئي في نظرية الاعتراف؟

يشير هونث في بداية تحليله لموضوع اللاَّمرئي إلى إحدى الروايات التي تتحدث عن شخص يصف نفسه باللاَّمرئي، وبأن العين تخطئه(٢). وليس المقصود بذلك العين المادية أو الفيزيائية، وإنما العين الداخلية التي ترى وتميز الناس. والسبب الذي يجعل هذا الشخص لا يُرى مع أنه موجود بين الناس هو كونه أسود البشرة/ زنجياً، وأن الأحكام المسبقة التي تلحق بشخصه تمنع الناس من رؤيته كما هو، وإنما تراه بأشكال مشوهة أو بالأحرى تجعله لامرئياً. وبالطبع، فإن هذا لا يعني غيابه المادي، وإنما غيابه الاجتماعي، وذلك بالمعنى الحقيقي للاجتماع وما يتطلبه من علاقات واعتراف متبادل وانصاف(٣).

يميز هونث بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي للاَّمرئي، وذلك بهدف تحديد

---

(١) موريس ميرلوبونتي، **المرئي واللامرئي**، ترجمة سعاد محمد خضر، ومراجعة الأب نيقولا داغر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ـ العراق، ١٩٨٧. وكذلك، المرجع نفسه بترجمة عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٨.

(٢) يتعلق الأمر برواية رالف أليسون: **الإنسان اللامرئي**، التي يصفها هونث بأنها عبارة عن كنز لدراسة أشكال اللامرئي، وتسمح بإقامة ما يسميه "فينومينولوجيا اللامرئي" وهو ما يحيل ولو بطريقة غير مباشرة إلى دراسات ميرلوبونتي كما أسلفنا الذكر، ولذا اتخذها مثالاً نموذجياً لدراسة موضوع اللامرئي وعلاقته بالاعتراف. انظر ص ٢٢٩.

(٣) Axel Honneth, *La société du mépris*, op. cit., p. 225.

دلالة الاعتراف مقارنة باللاَّمرئي. ولتحقيق ذلك قدم أمثلة من التاريخ الثقافي عن تلك الوضعيات والمواقف حيث يعبّر المهيمنون عن تفوقهم الاجتماعي من خلال رؤيتهم للذين يهيمنون عليهم. ومن هذه الأمثلة، أن النبلاء قديماً كانوا يتعرون أمام خدمهم لا لشيء إلا لأنهم يعتبرونهم لامرئيين أو غائبين[1]. ويكمن الفارق بين النظرة العنصرية الحديثة ونظرة النبلاء القديمة، على ما يرى هونث، في أن الإنسان الأبيض بوصفه مهيمناً يعمل قصدياً على أن يفهم الزنجي الحاضر فيزيائياً أمامه بأنه غير مرئي وغير حاضر بالنسبة له. ويستخدم هونث في هذا السياق العبارة المتداولة في هذا الشأن ألا وهي: "النظر من خلال أحدهم". ويحيل في هذا السياق إلى التحليلات التي قدمها فوكو عن السجن وأشكال العقاب التي تطال الجسد[2].

وهنالك معنى آخر للاَّمرئي، ويتمثل في تشبيه الشخص، وذلك بقصد أن لا يتم رؤية الشخص على حقيقته. وتتميز هذه النظرة بكونها تغطي على النظرة الأولى، وتعتبر بمثابة قناع، ولكنها تحمل نفس مواصفات النظرة الأولى من حيث الاحتقار والتجاهل أو بتعبير دقيق: عدم اعتراف.

ويفترض العدل في هذه الحالة جعل الشخص الذي يخضع لهذا الإذلال والمهانة والاحتقار أن يصبح شخصاً مرئياً ليس بالمعنى المعرفي، وإنما بالمعنى الاجتماعي، أي من خلال جملة من المواقف والإجراءات القانونية والممارسات الاجتماعية التي تسمح له بأن يحتل مكانته المناسبة ضمن العلاقات الاجتماعية .

استنتج هونث من خلال هذا التحليل نتيجة أساسية، سبق وأن اشرنا إليها في الفصل الأول من هذا الكتاب، ألا وهي أن مسألة المرئي تسمح بالتمييز بين الفعل المعرفي وبين فعل الاعتراف الذي يحيل إلى قيم محددة ومؤسسات معيّنة. ويتمثل الفرق الأساسي بين الفعلين عند هونث في أن الأول فعل معرفي مجرد، في حين أن الثاني فعل اجتماعي عام يؤكد على جملة من القيم، وهذا يعني أن الاعتراف يتحدد بقيمته الاجتماعية[3].

لا يفصل هونث بين الفعل المعرفي وفعل الاعتراف، رغم تمييزه بينهما، وتقديمه للاعتراف في المستوى الأخلاقي، ولكن في المستوى المعرفي فإن المعرفة هي التي تتقدم. لماذا؟ لأن الفعل المعرفي هو المقدمة الضرورية للاعتراف، وذلك لاحتوائه

---

(١) يحيل هونث إلى كتاب يناقش هذا الموضوع وهو: **العري والخجل، اسطورة التحضر**، لمؤلفه هانز بيتر دورر.

(٢) انظر: ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة. ولادة السجن**، مرجع سابق.

(٣) Axel Honneth, *La Société du mépris*, op. cit., p. 30.

على عنصرين هما: التعرف والتعبير. اهتم هونث بالدرجة الأولى بمسألة التعبير ويتابعها بشكل مفصل ودقيق من خلال أبحاث ودراسات علماء النفس حول الطفل وحركاته التعبيرية الأولى، ومختلف العمليات السلوكية والعاطفية والتربوية التي تسمح للطفل بأن يصبح كائناً اجتماعياً.

والغرض من دراسته لحركات الطفل هو التأكيد على أن مختلف التعبيرات تكشف عن الكيفية التي يصبح فيها الإنسان كائناً مرئياً اجتماعياً. ومن هذه الحركات على سبيل المثال: الابتسامة والضحك، والشكر والتقدير، والتحية والنظرة. . . الخ. وتتمتع هذه الحركات بدلالة رمزية تجعل الإنسان إما مرئياً أو غير مرئي، معترفاً به أو غير معترف به، أو معترف به بشكل مشوه. وتختلف هذه الحركات والإشارات باختلاف الثقافات، ولكنها تؤدي دائماً دوراً تواصلياً وإقراراً اجتماعياً، وتمتلك شرعية اجتماعية، وتقوم بدور اجتماعي محدد يؤكد الاعتراف أو ينفيه أو يشوّهه. وفي حالة النفي والتشويه، فإن هذا يدل، في نظر هونث، على مرض اجتماعي. من هنا يخلص هونث إلى إقرار قاعدة مؤداها أن «كل شكل من أشكال الاعتراف الاجتماعي للشخص ترتبط بعلاقة رمزية وبالحركات التعبيرية التي تسمح لهذا الشخص أن يبلغ المرتبة الاجتماعية في إطار من التواصل المباشر»[١].

تستلزم مختلف الحركات التعبيرية نسبة معينة من الأفعال. وهذا يعني أن الحركات والأفعال تمتلك ما أطلق عليها هونث اسم "ما بعد الفعل"، بما أنها تشير رمزياً إلى نمط من السلوك المعين الذي ننتظره. فعندما نقوم بفعل يدل على الاعتراف بالشخص، فإننا في هذه الحالة ملزمون بمقتضيات الاعتراف. وهذا ما جعله يربط بين هذا المعنى الخاص بالاعتراف ومفهوم كانط للاحترام الذي يشكل مقدمة أخلاقية لمفهوم الاعتراف.

حلل هونث مفهوم الاحترام عند كانط، وبخاصة من جهة اتصاله بحب الذات وما يقتضي ذلك من احترام ، وما يوجبه على الشخص من أن يمنع على نفسه كل فعل يسيء للآخر أو للغير. ويستبدل هونث مفهوم حب الذات الذي يشكّل جوهر الاحترام عند كانط بمفاهيم: الإقرار affirmation والتأكيد confirmation وإعطاء قيمة اجتماعية[٢]. ويتمثل مضمون هذه المفاهيم في إعطاء الشخص المعني أو الشريك نوعاً من السلطة الأخلاقية التي تتمّ الموافقة عليها، أو بالأحرى منح السلطة التي تكون حصيلة فعل الاعتراف وتحقق الاحترام، وهو ما يتفق وما ذهب إليه أستاذه هابرماس

(١) *Ibid.*, p. 235.

(٢) *Ibid.* ,pp. 237 - 238.

في كتابه: **أخلاق المحادثة.** ولا يتردد هونث في استعمال مفهوم الواجب عندما يحلل مفهوم السلطة الأخلاقية، وهذا ما يقرّبه، كما هو معلوم، من مؤسس نظرية الواجب في الأخلاق الحديثة.

يشير هونث إلى أن الشكل الأساسي للاَّمرئي هو الشكل الخاص بالإذلال والمهانة والاحتقار الذي يتم بواسطة "النظر من خلال أحدهم". أي ذلك السلوك الذي يتم وكأن الآخر غير موجود، وغير حاضر في المكان والفضاء نفسه. وعليه، فإن "النظر من خلال أحدهم" له سمة أدائية performatif، تتطلب حركات وسلوكيات تشهد بوضوح على أن الآخر غير مرئي وذلك بطريقة مقصودة.

لذا، يرى هونث انه من الضروري الوقوف عند هذا الظلم الذي يسميه ظلم اللاَّمرئي الذي يبدأ من تجاهل صديقي في مناسبة ما إلى الموقف من الإنسان الأسود أو من عامل النظافة أو من أي فئة من الفئات التي تعاني من حالة اللاَّمرئي. وعلى الرغم من أن هؤلاء الأشخاص متميزون إلا أن "النظرة من خلال أحدهم" تميل عن قصد إلى تجاهلهم وإحالتهم إلى مجال اللاَّمرئي، وهذا يعني أن موضوع اللاَّمرئي لا يطرح مسألة معرفية متعلقة بالإدراك، وإنما يطرح وضعية وحالة اجتماعية خاصة كما اشرنا إلى ذلك. كما لا يتعلق الأمر بدلالة رمزية أو مجازية كما تشير إليه بعض الأعمال الأدبية، وذلك لأن الأشخاص الذين يقعون ضحايا اللاَّمرئي يمتلكون مضموناً واقعياً، ويشعرون بعدم رؤيتهم عن قصد من قبل الآخر.

وعليه، فإن المطلوب هو الانتقال من الحالة اللاَّمرئية السلبية إلى الحالة المرئية الايجابية، وهو ما يعني بالضرورة تغيير العلاقات الاجتماعية، وبالتالي الانتقال من المعرفي المتعلق بالإدراك إلى الاجتماعي الأخلاقي المتعلق بالاعتراف. ولا يمكن الانتقال من الحالة اللاَّمرئية إلى الحالة المرئية إلا عبر الاحترام كما أوضح كانط.

لا ينفي هونث تحول بعض الحركات والإشارات والتعبيرات إلى مجرد تعبيرات آلية تؤدي في الغالب إلى الشعور بالمرارة وإلى الإدانة، لأنها حركات تتناقض وقواعد التواصل وأخلاق المحادثة. فعلى سبيل، إن الذي يبتسم في وجه الآخر ابتسامة متكلفة أو مخادعة، فإنما يقوم بخرق قاعدة التواصل المتمثلة في أن الابتسامة تفيد الترحيب وليس التنفير(١).

استنتج هونث من هذا التحليل الأولي للامرئي قاعدة أساسية لها أثر كبير على فلسفته ألا وهي أن الأخلاق تتفق مع الاعتراف، وهنا يكمن المنزع الأخلاقي لنظرية

---

(١) *Ibid.*, p. 239. note nº 9.

الاعتراف عند هذا الفيلسوف. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: لماذا ربط هونث بين الأخلاق وبين الاعتراف؟ يجيب على ذلك بقوله: «لا يمكن تبنّي موقف أخلاقي إلا إذا أعطينا قيمة لمن يتوجه إليه فعلنا وسلوكنا»[١]، أي إلا إذا اعترفنا به.

وعلى الرغم من أهمية هذه التحديدات والتحليلات، إلا أن هونث يعترف بلبس العلاقة ما بين حدّي المعرفة والاعتراف فيما يتعلق بموضع المرئي واللاّمرئي. لماذا؟ لأنها مجرد تمثيل وتصوير وإدراك، وكذلك الامر بالنسبة للأولوية والأسبقية. كما يعترف هونث بأنه لم يستغرق كلية موضوع المعرفة والاعتراف وهو ما يعني انه سيعود إلى دراسته مستقبلاً، وأن ما قدمه يُعتبر بمثابة مقدمات. لذلك نجده يخلص إلى تعريف الاعتراف مقارنة بالمرئي على أنه تعبير مرئي واستجابة لقيمة شخص من الأشخاص، وذلك وفقاً لحركات وأفعال مناسبة نعبّر عنها بشكل علني تجاه شخص من الأشخاص يتمتع بسلطة أخلاقية علينا، وذلك نتيجة اعترافنا به[٢].

ب . في الإيديولوجية:

مع تحول الاعتراف إلى مفهوم أساسي، وإلى معيار لمختلف أشكال النضال من أجل التحرر والانعتاق، فإن أسئلة عديدة قد طُرحت حول مضمونه النقدي، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالاعتراف بالأفراد أو الجماعات وفقاً للنظام القائم. وفي هذه الحالة، فإنه بدلاً من أن يدفع نحو الاستقلال الذاتي لهؤلاء الأفراد أو الجماعات، تجده يعمل على تماثلها مع النظام القائم، من هنا يُطرح الجانب الأيديولوجي من هذا المفهوم السياسي والاجتماعي للمناقشة.

وحول موضوع العلاقة ما بين الاعتراف والأيديولوجية ذهب أكسل هونث مستعيناً بما قدمه الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير Louis Althusser (١٩١٨ ـ ١٩٩٠) في بحثه: **الأيديولوجية وأجهزة الدولة الأيديولوجية**، وكذلك ما قدمته جوديث باتلر Judith Butler (١٩٥٠ ـ . . . .) في هذا الموضوع ملاحظة أن استعمال ألتوسير للأيديولوجية كان استعمالاً وصفياً وأحادياً، بما انه يقوم على معيار الصحيح والخاطئ، بحيث يتصف العلم بالصحة والأيديولوجية بالخطأ أو الزيف، وبالتالي فإن الأيديولوجية لا تتمتع بالصفة النقدية. من هنا، فإن ما قدمه ألتوسير يُعدّ وفقاً لعبارة هونث: «هو بمثابة تحد حقيقي للنظرية النقدية الاجتماعية التي تبحث عن أساس معياري في عملية الاعتراف المتبادل»[٣]. وذلك بالنظر إلى أن ألتوسير ووفقاً لمفهومه

---

(١) *Ibid.*, p. 240.

(٢) *Ibid.*, pp. 242 - 243.

(٣) *Ibid.*, p. 247.

للأيديولوجية، يرى أن كل عملية اعتراف هي أيديولوجية، أي عبارة عن عملية زائفة. وهذا يعني أن الاعتراف يؤدي إلى تثبيت عملية الهيمنة الاجتماعية القائمة، وبذلك يتحول الاعتراف إلى مفهوم أيديولوجي يقوم على الزيف ولا يؤدي إلى تنمية الاستقلال الذاتي، وإنما يعمل من أجل التماثل مع النظام، أو بالأحرى التماثل مع نظام الهيمنة القائم.

لا يتردد هونث في رفض العلاقة ما بين الأيديولوجية والاعتراف عندما يتعلق الأمر بمماثلته بنظام الهيمنة، وذلك لسبب أساسي وهو أن الاعتراف لا يتم إلا عندما يكون هنالك غياب للاعتراف أو تشويه له. ولذا فإن ما يهتم به الاعتراف هو تلك الممارسات المتعلقة بالمهانة والإذلال والإقصاء وكل الممارسات التي تصيب الكرامة الإنسانية حيث تكون الذوات محرومة من الاعتراف الشرعي، وبالتالي من القدرة على تشكيل ذوات مستقلة. وبتعبير آخر، فإن الاعتراف يتعارض مع مختلف ممارسات الهيمنة والإخضاع. لماذا؟ لأن عمليات الهيمنة المختلفة تعني غياب الاعتراف. وهنا يُطرح سؤال أساسي: كيف نميِّز بين اعتراف حقيقي وآخر مزيف، أي اعتراف أيديولوجي؟

يرى هونث أن المحك في ذلك يعود إلى سياق ونوعية الاعتراف، أي أن الأمر يتعلق بحالات الاعتراف ودرجة تحقيقها للاستقلال الذاتي واكتسابها لهوية ايجابية[1]. بتعبير آخر، من دون معطيات تفيد أن شكلاً من الاعتراف قد تحول إلى هيمنة، فإنه من الصعب وصف الاعتراف بالأيديولوجية. لماذا؟ لأنه أصبح مقبولاً من قبل الذوات التي تخضع له. وفي هذا السياق يطرح هونث هذا السؤال المباشر: كيف يمكن للاعتراف أن يمتلك سمات الهيمنة؟ وللإجابة على هذا السؤال، استعمل هونث مفهومَيْ ممارسة الاعتراف والأفق الأخلاقي، بمعنى تجارب معينة من الاعتراف، وقيم الاستقلال الذاتي والإنصاف التي تحقق الهوية الايجابية.

وبناء عليه، يرى هونث أن ألتوسير بجعله كل اعتراف أيديولوجية إنما حوَّل مفهوم الأيديولوجية، كما اشرنا سابقاً، إلى مفهوم أحادي. وبما أنه من الضروري، في نظر هونث، التمييز بين أشكال الأيديولوجية وأشكال الاعتراف المقبولة، فإن الخطوة الأولى في هذا التمييز تتمثل في تحديد المعنى الإيجابي للاعتراف[2].

وعلى الرغم من أن هونث قد سبق له وأن ناقش مفهوم الاعتراف في أكثر من دراسة كما بيّنا ذلك سابقاً، وبخاصة في أطروحته: **الصراع من اجل الاعتراف**، فإنه مع

(١) *Ibid.*, p. 249.

(٢) *Ibid.*, p. 251.

ذلك يعود إلى مناقشته كلما ربطه بقضية من القضايا أو بمسألة من المسائل. من هنا فإن مفهوم الاعتراف عنده قد أخذ معاني عديدة سمحت له بأن يشكل مقاربة فلسفية وذلك نظراً لقدرته التفسيرية. وفي هذا السياق فإن الاعتراف يفيد في اللغة الألمانية إسناد منزلة إيجابية attribution، وهو المعنى الذي سبق لفريزر أن أكدت عليه كما بيّنا ذلك في الفصل الثالث. ولكن، ونظراً للبس مفهوم الاعتراف إذا ما قورن باللغتين الفرنسية والانجليزية اللتين تضيفان إليه عنصر المعرفة والتعرف، فإن هونث عمل على تقديم معان جديدة للاعتراف. ومن بين هذه المعاني أن الاعتراف فعل أخلاقي متجذر في الحياة الاجتماعية وفي أحداثها اليومية. ويتصف هذا الفعل الأخلاقي بأربعة مميزات هي:

١ . المعنى الألماني لمفهوم الاعتراف أي تأكيد الخصائص الإيجابية للأشخاص أو الجماعات.

٢ . يظهر الاعتراف في حالة فعل الاعتراف، وبالتالي لا يمكن أن يُختزل في عبارة رمزية، أي التأكيد على الممارسات، وأن الممارسات وحدها هي التي تعطيه الصدقية أو المصداقية، وبالتالي فإنه إذا حددنا الاعتراف بالعلاقات البينية بين الأشخاص، فإن الاعتراف في هذه الحالة يمثل موقفاً في حالة فعل وممارسة.

٣ . إن فعل الاعتراف فعل مستقل ومتميز عن بقية الأفعال الاجتماعية سواء تعلق الأمر بالحركات أو العبارات. والشيء الذي يحدده هو غايته المتمثلة في التوجه نحو الآخر أو الجماعة الأخرى.

٤ . يمكن القول إن هنالك اتفاقاً بين مختلف الباحثين في الفلسفة السياسية والاجتماعية، والمهتمين بموضوع الاعتراف. على أن الاعتراف يشمل مختلف المظاهر الاجتماعية، وبخاصة مواقف الحب،و الاحترام القانوني، والتقدير الاجتماعي، وهي المجالات التي سبقت الإشارة إليها.

وبهذه العناصر الأربعة يصبح مفهوم الاعتراف عند هونث ذا مضمون ايجابي، وذلك بعكس مفهوم الأيديولوجية كما صاغه ألتوسير. لماذا؟ لأن مفهوم الاعتراف وفقاً لتلك العناصر التي يتشكل منها، وبخاصة الاعتراف المتبادل أو الشرط البينذاتي تُمكِّن من تحقيق أهداف وغايات شخصية أو جماعية خاصة بطريقة مستقلة [1].

ج . في العمل:

سبق وان أشرنا في مدخل هذه الدراسة إلى أن العمل يُعتبر مجالاً أساسياً من

(١) *Ibid.*, pp. 253 - 254.

مجالات نظرية الاعتراف، وذلك بحكم طبيعة المجتمعات المعاصرة التي تقوم على العمل، ولكون البطالة تعدّ أكبر بؤس يصيب الفرد المعاصر، بل ونستطيع القول، وبخاصة بالنسبة للمجتمعات المتقدمة، إن البطالة تعدّ بمثابة نفي اجتماعي للفرد.

ولا يتسع المجال لدراسة مفهوم العمل دراسة مفصلة، وذلك بالنظر إلى صلته بتراث فلسفي غني ومعقد جداً يشمل تراث هيغل وماركس وما يُعرف بما بعد الماركسية عموماً، وبمدرسة فرانكفورت بوجه خاص، وعلاقته بالرأسمالية وبمثال الانعتاق. لذا، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى ما له صلة مباشرة بمسألة الاعتراف(١). وفي هذا السياق، يكفي النظر في ما تسببه البطالة لتقدير أهمية العمل وصلته بالاعتراف بمختلف مستوياته الاقتصادية والسياسية والأخلاقية، وبمثال الانعتاق بما هو «رفع لدرجة الاعتراف في مختلف الفضاءات الاجتماعية»(٢).

يخلص هونث، بعد تحليل مفصل لمفهوم العمل في التراث المثالي والمادي، إلى الإقرار بالتغير العميق الذي أصاب العمل، وبخاصة في علاقته بالتقدير الاجتماعي(٣). من هنا، فإننا نجدّ هونث يحدد العمل بما هو نشاط أداتي وليس بوصفه وسيلة لتحقيق ماهية الإنسان كما ذهب إلى ذلك ماركس، ومفهوم العمل بما هو نشاط أداتي استعمله هابرماس في نظريته الاجتماعية.

إن دراسة العلاقة ما بين العمل وبين الاعتراف في نظر هونث، يظهر جلياً في النقاش الدائر في النظرية النسوية أو بالأحرى في النظريات النسوية، وبخاصة ما تعلق بالعمل المنزلي غير المكافأ أو المُجازى، حيث تُظهر هذه الدراسات العلاقة بين التنظيم الاجتماعي للعمل وبين المعايير الأخلاقية التي تحكم نظام التقدير الاجتماعي. يقول هونث: «إن تنظيم العمل الاجتماعي يرتبط ارتباطاً كبيراً بالمعايير الأخلاقية التي تنظم النسق والتقدير الاجتماعيين في الوقت نفسه»(٤)، بحيث تؤدي القيم الأخلاقية السائدة دوراً أساسياً في تأكيد قيمة أو عدم قيمة عمل من الأعمال.

والمثال النموذجي على ذلك، سواء من الناحية التاريخية أو الواقعية، يتمثل في عمل ربات البيوت وتربية الأطفال الذي اعتُبر دائماً عملاً أقل شأناً من العمل الذي

---

(١) Axel Honneth, «Travail et agir instrumental. A propos des problèmes catégoriels d'une théorie de la société», Trad. Isabelle Germet, In, *Travailler*, N° 18, 2007, pp. 17 - 58.

(٢) Axel Honneth, «Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance», In, *Pensées critiques*, op. cit., p. 181.

(٣) Axel Honneth, *La société du mépris*, op. cit., p. 198.

(٤) *Ibid.*, p. 99.

يقوم به الرجال، وهو ما يعني بشكل واضح وجلي هيمنة الثقافة والقيم الذكورية. من هنا، فإن حظوظ المرأة محدودة في تحقيق التقدير والاحترام اللازمين وما ينجم عنهما من تحقيق هوية ايجابية. وهذا يعني أن التنظيم الاجتماعي وتقدير العمل الاجتماعي يؤديان دوراً مركزياً في نظام الاعتراف، وأن تشكيل الهوية يمرّ عبر التنظيم الاجتماعي للعمل وتجربة الاعتراف. ومن ثم، فإن الخبرات الأخلاقية التي أصيبت أو تعرضت للعطب من خلال المهانة والإذلال والظلم لا تستطيع أن تشكل هوية ايجابية، وأن العلاج لهذه الخبرات المعطوبة يتطلب التقدير الاجتماعي. ينجم عن هذا، وكما قال هونث، «إن التنظيم الاجتماعي وتقدير العمل الاجتماعي يؤديان في المجتمع دوراً مركزياً في نسق الاعتراف»[1].

د . في العدل:

مما لا شك فيه أن ما درسناه في الفصول الثلاثة السابقة يبيِّن بجلاء أن الاعتراف يعني نوعاً من العدل، هذا ما حاولنا تجليته في علاقة العدل بالذاكرة عند بول ريكور، وصلة العدل بالخير عند تشارلز تايلور، وعلاقة عدل التوزيع بعدل الاعتراف عند فريزر، من هنا فإنه من المنطقي أن يشكل العدل موضوعاً أساسياً في نظرية هونث في الاعتراف. ولكن، وقبل أن نقدم بعض معاني العدل عند هذا الفيلسوف، فإنه حرّي بنا أن نشير إلى أن هونث في محاولته تأسيس مفهوم العدل لم يعد إلى هيغل الشاب مثلما فعل في تأسيسه لمفهوم الاعتراف، وإنما رجع إلى كتاب هيغل: **مبادئ فلسفة الحق** الذي ينتمي إلى مرحلة النسق، وعرض ذلك بشكل مفصل في كتابه: **أمراض الحرية، محاولة في تحيين فلسفة الحق عند هيغل**[2].

ووفقاً لقراءة هونث لهيغل، فإن مفهوم الصراع من أجل الاعتراف قد حلّ محل مفهوم الصراع من اجل الوجود، الذي لا يهدف إلى حفظ الذات فقط، وإنما إلى الاعتراف بالذات. وإذا كانت الذات تحقق الاعتراف في المجالات الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها وهي: الحب والقانون والتضامن، فإن الذات قد لا تحقق ذاتها بسبب أشكال الإذلال والاحتقار المختلفة التي تصيب الذات. ويطلق هونث على هذه التجارب اسم التجارب الأخلاقية السلبية أو تجارب الإذلال[3]. وهذه التجارب هي التي تتحول

---

(١) *Ibid.*, p. 200.

(٢) Axel Honneth, *Les pathologie de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, tra. Franch Fischbach, Paris, Editions La Découverte, 2008, p. 15.

(٣) Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 162.

إلى أسباب ودوافع وبواعث للصراع من اجل الاعتراف، ومن اجل تحقيق العدل.

ينجم عن هذا أن نموذج الصراع من أجل الاعتراف وعلى خلاف نموذج الصراع من أجل الوجود الذي يغلب عليه الطابع النفعي، يجعل من الأسباب الاجتماعية ومن التجارب الأخلاقية السلبية دافعاً من اجل الاعتراف والعدل. ويتمثل الفرق الأساسي بين النموذجين في أن نموذج الصراع من أجل الوجود قد يهدد النظام الاجتماعي، في حين أن نموذج الصراع من أجل الاعتراف يعتبر وسيطاً للاندماج الاجتماعي. كما يتميز هذا النموذج بجانبه العملي، وذلك بالنظر لصلته بالتجارب اليومية المتعلقة بالإقصاء والظلم والإكراه والقهر.

وعملاً على تحديد مفهوم العدل، فإن أكسل هونث ميز بين شكلين أساسيين من أشكال النقد. أطلق على الشكل الأول اسم "النقد البنّاء"، وعلى الشكل الثاني اسم "إعادة البناء". ينظر النقد البناء في شروط العدل النظرية، ويفترض وضعية مثالية للعدل. ويمثل هذا الشكل من النقد، في نظره، الفيلسوف الأمريكي رولز. وفي مقابل هذا الشكل من النقد، هنالك نقد آخر يتميز بكونه لا يقوم على بناء نظري، وإنما على إعادة بناء وفقاً لمطالب وتجارب في الظلم والجور والإذلال[1]. بمعنى أن هذا النقد يرتبط بمشاعر الظلم والإذلال والمهانة وأصناف الجور المحايث للتجارب السلبية التي تعيشها الذوات الاجتماعية.

يتكون مفهوم "اعادة البناء" من ثلاث علاقات هي:

١ . **علاقة الاعتراف بالعدل**: وفقاً للتطور الحاصل في النظرية السياسية والأخلاقية المعاصرة، فإنه وإلى غاية الثمانينيات من القرن العشرين كانت النظرية الماركسية ونظرية رولز في العدل رغم الاختلافات الكبيرة فيما بينها هما الغالبتين في التحليل. ولكن منذ ذلك الوقت ظهرت علاقة جديدة بالعدل تتصل بالاعتراف الذي يعني إقرار العدل في المجالين الثقافي والرمزي.

ونظراً لأهمية هذا البُعد الجديد في نظرية العدل، فإن هونث يوافق نانسي فريزر في الإقرار بأن النموذج الإرشادي لنظرية العدل قد انتقل من نموذج عدل التوزيع إلى نموذج العدل بما هو توزيع واعتراف. كيف ذلك؟

يرى هونث أن القضاء على مختلف أشكال التفاوت الاجتماعي والاقتصادي يتطلب النظر في أشكال الاحتقار والإذلال، وبالتالي الاهتمام بكل ما يتصل بالكرامة والاحترام. وعليه، فإن توزيع الخيرات يجب أن يكون متبوعاً بالاعتراف بالحق في

---

(١) Axel Honneth, *La société du mépris*, op. cit., p. 21. note nº 19.

الكرامة والاحترام. وسيراً على هذا النهج، فإن هونث قدم تحليلاً يؤكد على ضرورة ربط العدل بالاعتراف، وذلك بناء على أطروحة مؤداها أن التطلعات الأخلاقية المصاغة من قبل الذوات الاجتماعية تقوم على الاعتراف الاجتماعي من قبل الآخر. تتضمن هذه الأطروحة نتيجتين أساسيتين: أولاهما، التأكيد على الطابع الأخلاقي للفاعلين الاجتماعيين أو الذوات الاجتماعية؛ وثانيتها، اندماج الأخلاق في المجتمع. بالنسبة للنتيجة الأولى، فإن تشكيل الهوية الفردية تدعمها وتساندها، وذلك لأن هذه الهوية تتشكل اجتماعياً عبر عمليات اجتماعية عديدة، منها على سبيل المثال وليس الحصر، دور التربية والتعليم، وهذا يعني وجود علاقة بين العمليات الاجتماعية ومسألة الاعتراف.

ينتج عن هذا، بحسب هونث، أن الأخلاق يجب أن تُفهم بما هي تعبير عن علاقات الاعتراف المضمونة داخل المجتمع. وبناء عليه، فإن عدل مجتمع معين «يُقاس بدرجة ضمانه لشروط الاعتراف المتبادل التي تسمح بتشكل الهوية الشخصية وازدهار الفرد ويمكن أن يتحقق في ظروف مناسبة كفاية»[1]. وهنا، لا بد من الإشارة إلى أن عمليات الاندماج تتمتع بأهمية أساسية في هذا التحليل، وتعدّ نوعاً من الاستجابة لما تعرفه المجتمعات الأوروبية من تحولات ثقافية واجتماعية.

وإذا كان هذا هو معنى العدل، فإن هذا يعني أن الخيرات ليست فقط خيرات مادية ونفعية، وإنما هي خيرات ثقافية ورمزية أيضاً. وهنا نجد هونث يستعمل مصطلحاً له دلالة خاصة، ونعني بذلك مصطلح "المصلحة المتعالية" intérêt transcendantal، كما يؤكد بشكل خاص على أهمية المصلحة في الانعتاق intérêt d'émancipation من حيث هو موجه ضد أشكال التفاوت والإقصاء والإذلال الاجتماعي. وعليه، فإن الأخلاق الاجتماعية بحسبه يجب أن تحقق ثلاثة مبادئ أساسية، وهي: الحب والمساواة والتقدير، وهي تعبير عن تلك النماذج الثلاثة التي تشكل نظرية الاعتراف التي درسها من خلال أطروحات هيغل وميد وغيرهما، ومن أن العدل يجب أن يتأسس على علاقات الاعتراف المتبادل داخل المجتمع[2].

٢ . **العلاقة بين المساواة وتحقيق الذات**: إذا كانت نظرية الاعتراف تقوم على أطروحة أساسية وهي أن المطالب والتطلعات المختلفة للأفراد تتطلب وتبحث عن الاعتراف، فإن هذا يعود بالدرجة الأولى إلى مبدأين أساسيين سبقت الإشارة إليهما في العلاقة الأولى، ويؤكد عليهما هونث، ويمكن التعبير عنهما على هذا

(١) Axel Honneth, «Justice et reconnaissance», In, *Le Passant*, Nº 38, 2002.

(٢) *Ibid.*

النحو: **الطابع الاجتماعي للفرد**، والمقصود بذلك أن هوية الفرد تتشكل من خلال الاعتراف الاجتماعي المتبادل، وهو ما يتفق وما طرحه تايلور كما بيّنا ذلك في الفصل الثاني. وأن هذا الطابع الاجتماعي يؤدي بالضرورة إلى مبدأ ثان، ألا وهو قيام **أخلاق اجتماعية** تعبّر عن علاقات الاعتراف المتبادل التي يضمنها المجتمع. وعليه، فإن عدل مجتمع معين يُقاس بدرجة قدرته على ضمان شروط اعتراف متبادل تسمح بتشكل هوية مستقلة تمكّن الفرد من أن ينعتق ويتحرر في ظل ظروف مناسبة.

وهذا يعني أن أساس العدل الاجتماعي يكمن في قيمة المساواة التي تميّز علاقات الاعتراف المتبادل داخل المجتمع المعاصر مقارنة بالمجتمع التقليدي، والذي يتألف بحسب نموذج الاعتراف عند هونث، من الحب والقانون والتضامن. وهذا يعني أيضاً أن نظرية العدل عند هونث تجمع بين السياسي والأخلاقي، وبين العدل والخير، أو الحياة الخيِّرة، وهذا موضوع الاختلاف الأساسي بينه وبين نانسي فريزر.

٣ . **العلاقة بين المعايير والعدالة الاجتماعية**: إذا كانت الأخلاق الاجتماعية تحيل إلى نوعية علاقات الاعتراف، والى إمكانية تحقيق الاستقلال الذاتي، فإن المبادئ المعيارية التي يجب احترامها هي: الحاجة في العلاقات العاطفية أو الحب، والمساواة في الحقوق، والتقدير المنصف في علاقات التضامن الاجتماعي. وبتعبير آخر، فإن العدل الاجتماعي، في نظر هونث، يجب أن يستجيب لثلاثة مبادئ هي: الحاجة والمساواة والتقدير.

على أن جديد هونث في تحليله لموضوع العدل يتمثل في ضرورة دراسته في سياق التقدم الذي تعرفه المجتمعات الحديثة والذي تعبّر عنه الأخلاق الاجتماعية، مما يعني أن هونث يعترف ضمنياً بتفوق أخلاق الحداثة بما أنها نتيجة للتقدم التاريخي، وبالتالي يُعدّ الاعتراف بما هو عدل علامة على هذا التقدم الأخلاقي.

يؤكد هذا التقدم عمليات الفردنة والاندماج الاجتماعي التي تعرفها المجتمعات الرأسمالية. من هنا فإن بنيتها التحتية، أي بنية المجتمعات الرأسمالية، وكما يقول هونث: «يمكن اعتمادها كنقطة انطلاق مشروعة للأخلاق الاجتماعية»(١). وهذا يعني أن نظرية الاعتراف في العدل تُعتبر جزءاً أساسياً من نظرية العدل الليبرالية. وإذا كانت كذلك، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما صلة نظرية الاعتراف بالرأسمالية والليبرالية؟ أو بشكل دقيق: ما هو موقف نظرية الاعتراف من الرأسمالية والليبرالية؟

---

(١) *Ibid.*

رابعاً ـ في الموقف من الرأسمالية والليبرالية

قدم هونث مشروعاً نظرياً لدراسة الرأسمالية، وليس نظرية منجزة ومكتملة. من هنا فإن الدراسات التي خصّها لموضوع الرأسمالية والليبرالية قد اتسمت بسمة المعالم والخطوط العامة وليس بسمة النتائج النهائية. ونظراً لتعقد الموضوع، فإن أول ما اهتم به هو مسألة المعايير، وبشكل خاص البحث في المعايير التي تحدد التقدم والانعتاق. والحق، فإن أول فكرة طرحها هونث هو إقراره بأننا «لا نعرف حقاً، وهذا بنسبة عالية مقارنة بالسابق، ما الذي يمكن اعتباره تقدماً»[1]. كما وصف الوضع الحالي للرأسمالية بالمتغير والغامض، ومع ذلك يرى أن الصفة الأساسية التي تتصف بها الرأسمالية في حالتها الراهنة هي صفة المفارقة paradoxe. ويعني بذلك «أن ما اعتُبر تقدماً في الحقب الماضية قد تحول إلى ضده»[2].

وقد ركّز هونث تحليله على الحقبة التي تلت الحرب العالمية الثانية في البلدان الغربية حيث عرفت هذه البلدان تنامي ما يُعرف في علم السياسة بالدولة الاجتماعية نتيجة صعود القوى الاجتماعية واليسارية، وبخاصة قوى وأحزاب الديمقراطية الاجتماعية، حيث حقق المواطن الأوروبي مكاسب اجتماعية مهمّة في التعليم والصحة والضمان الاجتماعي وقدراً عالياً من الرفاهية، كما حقق مكاسب أخلاقية متعلقة بالاندماج الاجتماعي، اصطلح عليها هونث بـ"فضاءات الاندماج المعياري الرأسمالي"[3]. ولتحديد هذه المعايير استعان هونث بدراسات عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونز Talcott Parsons (١٩٠٢ ـ ١٩٧٩) وهذه المعايير هي:

١ . تنامي التحقيق الذاتي على مستوى الفرد.

٢ . الامتداد والتوسع في فكرة المساواة والعدالة.

٣ . تحقيق المنزلة الاجتماعية بحسب القدرات والكفاءات الذاتية وليس بحسب الأصول الاجتماعية.

٤ . نوع من الرومانسية في مجال الحب تمكّن من تجاوز الاكراهات الأدائية للحياة اليومية[4].

---

(١) Axel Honneth, *La société du mépris*, op. cit., p. 276.

(٢) *Ibid.*, p. 276.

(٣) *Ibid.*, p. 277.

(٤) *Ibid.*

يرى هونث أن هذه المعايير ليست مستقلة عن بعضها بعضاً، وإنما هي متداخلة وتشكل في الوقت نفسه الأرضية الأخلاقية والسياسية للاعتراف المتبادل. وفي تقديره، فإن المرحلة التي حكمت فيها الأحزاب الديمقراطية ـ الاجتماعية في أوروبا تُعتبر مرحلة تطور وتقدم بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية، لأنها تتميز «بشوط استثنائي من التقدم المعياري»[1]. ويقدم في هذا السياق عدداً من وجوه هذا التقدم، وبخاصة منذ الستينيات من القرن العشرين إلى غاية الثمانينيات من القرن نفسه، ويطلق على هذا التقدم "القيمة الزائدة للصلاحية" surplus de validité. ويتمثل هذا التقدم في الآتي:

١ . تعمقت الفردية وتحولت إلى مبدأ لتحقيق الذات الذي ظهر في أشكال عديدة من الحياة التي دعمتها سياسات رفع الأجور، ووقت الفراغ، بحيث ارتبطت الفردية بمثال التصرف الحر والمستقل الخاص بالطبقات الغنية ثم شمل الجزء الأكبر من السكان ودفعهم إلى تحقيق أصالتهم، وهو ما يفيد تقارباً كبيراً بين تحليل هونث وتايلور، رغم اختلافهما في تقدير الفردية.

٢ . يظهر هذا التقدم المعياري في المجال القانوني حيث تم منع مختلف أنواع التمييز بين المواطنين على أساس الجنس أو الثقافة. كما تقوت الحقوق الاجتماعية وحماية الحريات وأدت إلى تأسيس مجالات قانونية أساسية، ومنها على وجه التحديد: قانون العمل وقانون الأسرة. كما تم تعميم مبدأ المساواة أمام القانون حيث شملت الأجانب والأقليات الثقافية، وبالجملة، فقد تحقق بنسبة عالية مبدأ الاستقلالية القانونية لمختلف أعضاء المجتمع وأصبحت محمية عن ذي قبل في الحقب الرأسمالية السابقة.

٣ . ومن الناحية الأدائية، فإن التقدم المعياري قد عرف ظهور الحركات النسوية التي أعادت النظر في مختلف العلاقات القائمة على مبدأ الذكورة، وتحسنت كثيراً بعض المجالات كتربية الأطفال والأعمال المنزلية بوصفها إسهامات أساسية وحيوية لتقدم المجتمع وحققت اعترافاً مادياً مناسباً.

٤ . وفي مجال العلاقات الحميمة، فإن قدراً من التقدم قد تحقق، ويظهر ذلك في رفع الكثير من الاكراهات الخارجية عن هذه العلاقات سواء ما تعلق بالاكراهات الاجتماعية كالنسب، أو الاكراهات الاقتصادية كالثروة. ولقد ساعد رفع الأجور على أن يختار الفرد شريكه بكل حرية، وهو ما أدى إلى تحقيق قدر عال مما

---

(١) *Ibid.*, p. 279.

يسميه عالم الاجتماع الانجليزي انطوني غيدنز Anthony Giddens (١٩٣٨ - . . .) بالعلاقات الخالصة، وأصبحت العلاقات الحميمة لا يحكمها شيء آخر إلا قيمتها العاطفية[1]. وبلا شك، فإن هذا العنصر موضوع اتفاق كبير بين هونث وتشارلز تايلور الذي جعل من الحب عنصراً من عناصر الأخلاق المعاصرة، كما بيّنا ذلك في الفصل الثاني.

ولكن، في الثمانينيات من القرن العشرين عرفت المجتمعات الأوروبية ما اصطلح عليه هونث بالثورة الليبرالية الجديدة التي تتميز برهانها على الاقتصادي وإهمالها للاجتماعي. وعليه، فإن مفهوم الثورة الليبرالية الجديدة يشير إلى الآتي:

١ . مجموع العمليات التي أضعفت أنشطة الدولة الاجتماعية في زمن العولمة التي تتميز بالشركات المتعددة الجنسيات وعولمة المال والسيولة المالية وبضعف العلاقات الثقافية ما بين الطبقات وتراجع الالتزام بالنموذج الاجتماعي - الديمقراطي.

٢ . على المستوى الاقتصادي، فإن الشركات والمؤسسات الاقتصادية أصبحت موجهة نحو الأسهم وهو ما يؤدي إلى تزايد تأثير المساهمين أو أصحاب الأسهم على حساب باقي الفاعلين الاقتصاديين، ومنهم على وجه التحديد العمال. ومن هنا يُوصف هذا النوع من الرأسمالية برأسمالية الأسهم capitalisme actionnarial.

٣ . إن ما يميز هذه الرأسمالية هو روحها، وذلك استناداً إلى أعمال عالمَيْ الاجتماع الفرنسيين، لوك بولتنسكي Luc Boltanski (١٩٤٠ - . . .) وإيف شيابيلو Eve Chiapello (١٩٦٥ - . . .) اللذين درسا تحولات الرأسمالية المعاصرة على ضوء ما قدمه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في كتابه المشهور: **الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية**، ومضمون هذه الميزة أن الرأسمالية في حاجة إلى تسويغ وجودها بقواعد تحفيزية.

فمثلاً، لقد ركزت الرأسمالية خلال السنوات ١٩٣٠ - ١٩٦٠ على الصناعات الثقيلة وقدمت للعمال جملة من المحفزات، ومنها: إمكانية إطالة مدة العمل، وبيئة اجتماعية مناسبة قائمة على السكن ومراكز للتكوين وحقوق في الإجازة، في حين أن ما يميز الرأسمالية منذ الثمانينيات هو التركيز على المشاريع. وما يتميز به هذا النوع من الرأسمالية هو أن المشاريع تحتاج إلى التزام شخصي مع قدر عال من المرونة، بالإضافة إلى قدرات مهمّة في مجال العلاقات العامة تمكّن من الدخول في شبكة

---

(١) *Ibid.*, pp. 280 - 281.

العلاقات الاقتصادية مع ضرورة التمتع بالاستقلالية الكافية حتى يكون صاحب المشروع أهلاً للثقة، ولذا يتم الحديث عن رأسمالية جديدة مرنة flexible. والنتيجة التي خلص إليها هونث هي أن هذه الرأسمالية موجهة نحو القيم التساهمية valeurs actionnariales على حساب بقية الفضاءات التي كانت تميز الرأسمالية بعد الحرب العالمية الثانية[١]. وأن هذه الرأسمالية قد استطاعت أن تعبىء وتحشد مصادر جديدة في التحفيز تضمن لها النجاح. إلا أن هذه التعبئة تحمل في طياتها مفارقات عديدة تضعف إن لم تقض على مثال الانعتاق والتقدم. فما هو المقصود بالمفارقة في هذا النوع من التحليل؟

لا يستعمل هونث مفهوم المفارقة في مقابل التناقض، وإنما يستعمله لتفسير بنية متناقضة. وعليه، فإنه «يكون التناقض مفارقاً، عندما يختزل إمكانية تحقيق مقصد معين»[٢]. وتعبّر تلك الفضاءات السابقة عن المفارقات التي لحقت بالرأسمالية عبر مختلف مراحل التاريخية. وبالتالي، يجب أن تكون تلك الحقب موضوع تأويل باعتبارها نتائج غير نهائية للصراعات الاجتماعية حيث يبحث الأفراد على تحقيق الاعتراف وإقرار الحقوق والخدمات.

لم يكتف هونث بنقد هذه المفارقات، وإنما عمد إلى تشخيص بعض الحالات الملازمة للرأسمالية، ومنها:

أ . التشيؤ:

خص هونث هذا الموضوع بكتاب مستقل وهو: **التشيؤ، مدخل إلى النظرية النقدية**، حيث بيَّن فيه تاريخ هذا المفهوم وأهميته في دراسة الرأسمالية المعاصرة. فما هو المقصود بهذا المفهوم وما أهميته؟

يرى هونث أن مفهوم التشيؤ قد ظهر في كتابات الفيلسوف المجري جورج لوكاتش، وبخاصة ما جاء في كتابه: **التاريخ والوعي الطبقي**. ولقد تزامن ظهور هذا المفهوم مع الأزمة الاقتصادية العالمية، وبخاصة أزمة الاقتصاد الألماني وسياسة جمهورية ڤيمار، ثم تراجع وأفل استعماله خلال الحرب الباردة، ولكنه يعرف مؤخراً حضوراً متزيداً ويستعمل بقوة في تشخيص المرحلة المعاصرة. يدل على حضوره أربعة مجالات ثقافية وعلمية معاصرة هي:

١ .**الأعمال الروائية والجمالية** التي ترسم اختراق القيم الاقتصادية لحياتنا اليومية،

---

(١) *Ibid.*, p. 284.

(٢) *Ibid.*, p. 287.

حيث تحوَّل التعامل بين الأشخاص إلى التعامل بين الأشياء الفاقدة للإحساس والعواطف، ولا تُظهر تلك المعاملات أي إرادة في التفكير في الآخر أو الحلول محله، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها كتابات الروائي الأمريكي ريموند كراڤر Raymond Carver والألماني ألفريد جلينك Elfriede Jelinek، والفرنسي المشهور ميشيل هولباك Michel Houellebecq.

٢ . **الدراسات الاجتماعية**، وبخاصة في علم الاجتماع الثقافي وفي علم النفس الاجتماعي التي تؤكد أن الأفراد أصبحوا يميلون أكثر فأكثر إلى التعبير عن مشاعر وعواطف انتهازية إلى درجة تصديقها فعلياً وكأنها عواطف ومشاعر أصيلة في شخصيتهم. وتعبّر هذه العملية عن درجة من درجات التلاعب الذاتي auto-manipulation الذي سبق وأن حلله لوكاتش في دراسته لمهنة الصحافة.

٣ . **مجال فلسفة الأخلاق** حيث يتم التعبير عن التشيؤ من دون استعماله أو الإشارة إلى إسهام جورج لوكاتش، ومن هذه الدراسات ما قدمته كل من الفيلسوفة مارتا نوصبوم Martha Nussbaum واليزابيث أندرسون Elizabeth Anderson حول الأشكال القصوى للتعامل الأدائي مع الأشخاص الآخرين. وفي هذا السياق، فإن الحديث يدور حول السلوك الإنساني الذي يخرق المبادئ الأخلاقية حيث يتم التعامل مع الآخرين ليس وفقاً لصفتهم الإنسانية، وإنما كأشياء خالية من الإحساس، أي كسلع. والأمثلة التجريبية على ذلك ظاهرة وبيّنة، منها: الأمهات البدائل، وتسليع العلاقات العاطفية، والتطور الاستثنائي في صناعة الجنس.

٤ .**مجال الأبحاث العصبية والذهنية ونتائجها الاجتماعية** حيث يتم التركيز على الجانب الطبيعي، وتفسير الأفعال الإنسانية وفقاً لمعطى الأعصاب ودورها في الدماغ بعيداً عن المعرفة المكتسبة، وبذلك تتمّ معالجة الذهن الإنساني كآلة وكشيء. وبالطبع، فإن هذا المجال لا يحيل إلى التشيؤ ولكن الممارسة تؤكد أن هذه الأبحاث تخرق مبادئ أخلاقية، ولا تأخذ بعين الاعتبار القدرات الشخصية للإنسان وتُعامله كشيء من الأشياء[1].

وما يلاحظه هونث هو أنه على الرغم من أنَ هذا المفهوم قد نحته لوكاتش إلا أنه لم يضمّنه أي معنى أخلاقي، رغم انه يحمل ضمنياً معاني أخلاقية تحيل إلى الأصالة والعدل. فلماذا لم يضمّنه لوكاتش معنى أخلاقياً ؟ لأن لوكاتش استعمل هذا المفهوم

---

(١) Axel Honneth, *La réification. Petit traite de théorie critique*, trad. Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2005, pp. 15 - 18.

ضد الرأسمالية، أو بشكل دقيق في نقده للرأسمالية التي تقوم بتسليع وتشييء العلاقات الإنسانية، وبالتالي فإن هذا المفهوم يستعمل بشكل وصفي وليس على نحو معياري، وكان غرضه بالأساس تشخيص الأمراض الاجتماعية للمجتمع الرأسمالي.

وبعد تحليل مفصل لمفهوم التشيؤ عند لوكاتش ومقارنته بما قدمه جون ديوي John Dewey (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) ومارتن هيدغرMartin Heidegger (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) وماكس فيبر، وبخاصة مفهوم العقلنة الذي يماثل التشيؤ[١]، يرى هونث أن المعنى الأساسي لهذا المفهوم هو «أن تشييء الكائن الإنساني يعني تضييع أو نفي الاعتراف المطلوب»[٢]، أو يؤدي إلى نسيان الاعتراف المطلوب تجاه الآخرين. من هنا فإن المطلوب، في نظر هونث، هو إعادة صياغة مفهوم التشيؤ بما يتلاءم ودوره النقدي الجديد الذي يضمن له ليس فقط القدرة النقدية، وإنما القدرة على وضع معايير تجعل منه جزءاً أساسياً في نظرية الاعتراف. ولتحقيق ذلك، وجب إخراج مفهوم التشيؤ من بُعده الأحادي الذي وضعه له لوكاتش والخاص بالسلعة ودورها في المجتمع الرأسمالي، وإدخاله في معنى متعدد الأبعاد يشمل الذاتي والبينذاتي والموضوعي، وإعادة النظر في العلاقة السببية الخطية التي تقيمها الماركسية بين البنية التحية والبنية الفوقية، وبين الاقتصاد والثقافة، وذلك من أجل إحلال عنصر أساسي في نظرية الاعتراف ألا وهو عنصر القانون ودوره في حماية الحقوق.

ب . في الفردانية:

تُعتبر هذه المسألة موضوعاً خصباً لتشخيص ليس فقط الرأسمالية والليبرالية، وإنما مشروع الحداثة الغربية برمته. ولقد سبَق لتشارلز تايلور أن بيَّن بعض الجوانب السلبية لهذه الفردانية باسم النزعة الفردانية individualisme مع ضرورة مراعاة الفرق بين المصطلحين. وفي هذا السياق، يرى هونث أنّ ما تطرحه الفردانية يحمل لبساً أولياً وهو أنها تشير وفي الوقت نفسه إلى المجال الخارجي حيث تتسع وتتمدد المميزات الفردية، وإلى المجال الداخلي حيث تتكاثف الأنشطة والعمليات الخاصة بالذات[٣].

اعتمد هونث في تحليله لمسألة الفردانية على الميراث السوسيولوجي، وبخاصة ما قدمه جورج زيمل في كتابه: **فلسفة النقود**، حيث توقف عند التمييز الذي أحدثه هذا العالِم الاجتماعي ما بين تعدد الاختيارات التي تحمل خطر إفقار العلاقات

(١) *Ibid.*, p. 52.

(٢) *Ibid.*, p. 88.

(٣) Axel Honneth, *La société du mépris*, op. cit., p. 306.

الاجتماعية من جهة، واللاَّمبالاة بين الأفراد من جهة أخرى والتي تؤدي إلى العزلة. ليخلص إلى أن مفهوم الفردانية عند زيمل يمكن تطبيقه على أربع ظواهر مختلفة:

١ . تفيد الفردانية المسار الشخصي لكل فرد، وهو ما يمكن أن تؤكده الملاحظة التجريبية.

٢ . تنامي عزلة الفاعلين الاجتماعيين.

٣ . اكتساب مقدرة فكرية أو ذهنية.

٤ . التأكيد على الأصالة.

والمشكلة الأساسية التي تطرحها هذه المعاني الأربعة في نظر هونث، تكمن في العلاقة القائمة بينها. كم أن من وجوه هذه المشكلة أن المجتمعات الحديثة يمكن تأويلها بطرق مختلفة وفقاً لقيمة الفردانية التي أصبحت تشير إلى عملية فردنة. يؤكد هذه العملية ما يشهده النظام التربوي والإداري والصناعة الثقافية، بحيث تحولت هذه الفردنة إلى نوع من الانضباط المؤسِّس لنوع من الفردنة المتماثلة التي تعمل على شلّ وإعاقة قوى المقاومة عند الفرد(١).

والأطروحة التي حاول الدفاع عنها هونث هي أن هنالك تطلعات لتحقيق الذات قد تطورت بشكل سريع في المجتمعات الغربية، وذلك بحكم تقاطع عمليات الفردنة المختلفة. ولقد تم دمج هذه التطلعات في المسار المؤسساتي الذي تتم فيه عملية الإنتاج الاجتماعي، ومن هنا فقد فقدت غاياتها الداخلية، ولكنها في الوقت نفسه أصبحت مبدأً لشرعية النظام. وهو ما أدى إلى ظهور أعراض مرضية عديدة، ومنها على وجه التحديد: الخواء الباطني، والشعور باللاَّجدوى، الارتباك والهلع(٢).

ومما لاشك فيه أن هذه العلل والأمراض تحيل إلى حالات غير سوية، ولتعيينها وجب بالضرورة تمثيل وتصوير السوي الذي يحيل إلى الحياة الاجتماعية في مجملها. ومن ثم، فإنه لا يمكن لنا أن نتحدث عن العلل والأمراض في الحياة الاجتماعية ما لم نمتلك بعض الفروض والاقتراحات حول الشروط الضرورية للتحقيق الذاتي للكائن الإنساني.

تنتمي هذه الفروض إلى تصورات أخلاقية حول الحياة الاجتماعية السوية، وعليه فإن أي فيلسوف يقوم بنقد التطورات الخاطئة للمجتمعات الرأسمالية سواء في شكل نقد الاغتراب أو التشيؤ أو الهيمنة لا يمكن له أن ينفلت ولو ضمنياً من المعايير المتصلة بالحياة الخيّرة. وبناء على النقد الموجه إلى الرأسمالية باسم المفارقات،

---

(١) *Ibid.*, p. 309.

(٢) *Ibid.*, p. 311.

وبخاصة المفارقة ما بين إمكانيات تحقيق الذات والاكراهات التي تحول دون ذلك، فإن هونث استنتج أن الليبرالية الجديدة ليست إلا نوعاً من التعميم الديناميكي للمفارقات، وهو ما أدى في السنوات الأخيرة من تطور الرأسمالية إلى ظهور حركة مطلبية مكثفة تنادي وتطالب بالاعتراف بحقوقها سواء على مستوى تحقيق الذات أو المساواة أو العدالة أو التقدير وفقاً للكفاءات والقدرات أو الحق في حياة حميمة خالية من الاكراهات، وهو ما سبق وأن بيّنه بشكل مفصل عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونز كما أسلفنا الحديث في بداية هذا المحور.

خامساً ـ تعقيب عام

أثارت أعمال هونث مناقشات عديدة ومختلفة في النظرية السياسية والاجتماعية المعاصرة، وبخاصة فيما يتعلق بموضوع الاعتراف وذلك لكونه مؤسساً له. فباستثناء تشارلز تايلور الذي يتميز بتأسيس فلسفي مغاير، فإننا نستطيع القول إن مختلف الدراسات تحيل إلى هونث. لذا فإنه لا يمكننا في هذا المحور أن ننظر في مختلف أشكال النقد، وإنما سنكتفي ببعض الأفكار النقدية ذات الصلة المباشرة ببعض العناصر التي بحثناها وهذا بهدف تعيين قيمتها. نقول ذلك لأن هنالك مواضيع فلسفية خالصة لم نتطرق إليها، وبخاصة ما تعلق بالأسس الأنثربولوجية والمعرفية والنفسية والاجتماعية التي تقوم عليها نظرية الاعتراف.

وقبل أن نشير إلى تلك الملاحظات النقدية، فإن الطرح الموضوعي يقتضي منا الإشارة إلى ما أدت إليه نظرية هونث في الاعتراف، وبخاصة من جهة تطبيقها وتوسيع آفاقها، ومن هذه الدراسات ما قدمه الفيلسوف الفرنسي إيمانويل رينو في العديد من دراساته، وبخاصة في كتابيه: **الإذلال الاجتماعي، أخلاق وسياسة الاعتراف** (٢٠٠٠)، **وتجربة الظلم، الاعتراف وعيادة الظلم** (٢٠٠٤)، حيث حاول في الكتاب الأول دراسة تحوّل المشكلات السياسية إلى مشكلات أخلاقية، وذلك من منطلق نقد النظرية الليبرالية التي جعلت من السياسة جملة من التقنيات في التسيير والتوجيه. علماً بأن الأخلاق التي بحثها هذا الفيلسوف ليست أخلاقاً نظرية ومثالية، وإنما هي أخلاق واقعية متعلقة بالفرد، ومنها على وجه التحديد مسألة تقدير الذات، واستقلال الذات، وهو ما يربطها بتجربة الإذلال بوصفها تجربة أخلاقية وسياسية في الوقت نفسه[1].

---

(١) Emmanuel Renault, *Mépris social, éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Edition du Passeur, 2000, p. 37.

وتناول رينو في كتابه الثاني موضوع العدل من زاوية الاعتراف وكيفية تطبيقه على تجارب الظلم، وذلك من أجل اقتراح ما سمّاه بقواعد الصراعات الاجتماعية، وسُلّم لتحليل المظالم التي تعنى بها نظرية الاعتراف. وفي تقديره، فإن النظرية السياسية يجبُ أن تنطلق من تجارب الظلم اليومية لتحدد مفهوم العدل، مبيّناً أن ما يميز هذا الطرح هو «أن تجارب الظلم تقدم لنا منظوراً نقدياً لمختلف مفاهيم العدل، وذلك لأنها تشكل دافعاً مطلبياً لتحقيق العدل»(١).

ولقد أدت نظرية الاعتراف كما صاغها هونث إلى ظهور دراسات اجتماعية ونفسية تطبيقية عديدة، منها على سبيل المثال الكتاب الذي اشرف عليه ألان كاييه Alain Caillé وكان بعنوان: **البحث عن الاعتراف ـ ظواهر اجتماعية جديدة** (٢٠٠٧)، والكتاب الذي اشرف عليه جان مارك لاروش Jean-Marc Larouche، وكان بعنوان: **الاعتراف والمواطنة، تقاطع الأخلاق والسياسة** (٢٠٠٣). إن هذه الدراسات وغيرها تبيّن بلا شك أهمية نظرية هونث. ولكن، وضمن هذه الدراسات نفسها، هنالك آراء نقدية، ومن هذه الآراء نشير إلى ما طرحه فرنسوا دوبيه François Dubet من تساؤلات محرجة حول هذه النظرية، نذكر منها على سبيل المثال، الاستعمال المتعدد لمفهوم الاعتراف مما أفقده بعض جوانبه المنهجية الإجرائية، ويؤدي إلى طرح بعض الأسئلة من قبيل: ما الفرق الأساسي بين منطق الاعتراف ومنطق العطاء أو الهبة؟(٢)

وهنالك تساؤل متصل بشرعية عملية إحياء مفهوم التشيؤ وربطه بنظرية الاعتراف، خاصة وأن هونث يعتمد على مسلّمة مؤداها أن الاعتراف سابق على المعرفة، في حين نجده يؤكد على الحضور القوي لعامل التشيؤ في المجتمع؟ وإذا كان هدف هونث من دراسة التشيؤ هدفاً نقدياً، أو بالتدقيق كما قال «منافسة بعض النظريات القائمة على العدل»(٣)، فإن هذه الفكرة أو النتيجة يرى فيها بعض الدارسين نتيجة سابقة لأوانها وتحتاج إلى تحليل، وبخاصة من جهة العلاقة التي تربط التشيؤ بالأمراض الاجتماعية والاعتراف وأخيراً بالعدل؟ ثم لماذا لم يربط هونث بين التشيؤ والاستلاب أو الاغتراب، وهو يعلم أن هذين المفهومين من المفاهيم النقدية الأساسية في النظرية الماركسية؟(٤) من هنا، خلص أحد الباحثين إلى أن كتاب هونث في التشيؤ لم يستوف التحليل، وانه عبارة

---

(١) Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 33.

(٢) François Dubet, «Injustice et reconnaissance», In, *La quête de la reconnaissance*, (sous la dir). Alain Caille, Paris, Editions La Découverte, 2007, p. 17.

(٣) Axel Honneth, *La réification*, op. cit., p. 122.

(٤) Philippe Lacour, «Honneth: La réification comme oubli de la reconnaissance», In, *GIRAF-IFFD* (http://giraf-iffd.ways.org).

عن مشروع قيد التبلور، وبالتالي فإن على القارئ أن ينتظر ما سيقدمه هونث في هذا المجال، مثلما على المظالم الفردية والاجتماعية أن تنتظر الاعتراف بها[1].

وإذا كان هونث قد نقد الرأسمالية باسم الانعتاق والازدهار والتقدم، أي باسم قيم التنوير، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل ما زال يشكل الانعتاق في عصر التعدد ونهاية السرديات الكبرى كما يقول خطاب ما بعد الحداثة، قيمة مشتركة؟[2] ثم ما حقيقة القول إن كل باعث ودافع هو طلب للاعتراف؟ لقد ذهبت نانسي فريزر، وهي من أنصار نظرية الاعتراف، إلى رفض هذا التوجه. واعتبرت أن نظرية هونث في الاعتراف تشكو من ثلاثة عيوب أساسية سبقت الإشارة إليها، وهي: منابعها النفسية والذاتية، وتعبيرها الأخلاقي الذي لا يقدر على تحليل الظلم على المستوى الاقتصادي، وتأويلها الأخلاقي للصراعات والنزاعات الاجتماعية والسياسية[3].

وإذا كان هونث يرى في الاعتراف تعبيراً عن تطلع أساسي، وعن حاجة ذاتية، ويشكل صفة ملازمة للطبيعة الإنسانية، وقدم تسويغاً فلسفياً لذلك مستمداً من الأنثربولوجية الفلسفية ومن قراءته لهيغل وميد، واستنتج أن التطلع إلى الاعتراف يرتبط ارتباطاً لا ينفصل بالعمليات الاجتماعية، فإن نانسي فريزر أكدت على أن الاعتراف علاج للظلم وليس تلبية لحاجة طبيعية، ويتصل بالمؤسسات الاجتماعية والمنزلة القانونية وبالمجال العمومي وهو ما حاولنا دراسته في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ثم إن إصرار هونث على الدعوة إلى المعايير سواء من جهة النقد أو من جهة التأسيس، يعارضها بعض الفلاسفة، ومنهم ميشيل فوكو وريتشارد رورتي Richard Rorty (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٧) وجوديث باتلر الذين يشكلون خلفية فلسفية لدراساته. والسبب في ذلك هو أن الدفاع عن معايير متعالية عن سياقاتها يشكل نوعاً من التعبير عن علاقات سلطوية، وأن للمعايير في هذه الحالة طابعها الإكراهي الذي يتنافى والحرية[4].

وفي رده على هذه الملاحظات النقدية، وبخاصة تلك التي وجهتها نانسي فريزر،

---

(١) Jonathan Robergy, «La réification», In, *Politique et société*, vol 26, Nº 2 - 3, 2007.

(٢) Vladimir Bertrand et Christian Ruby, «La reconnaissance et la parole politique», In *EspaceTemps. net*, (18. 04. 2007).

(٣) Jean-Philippe Duranty, «Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance», In, *Actuel Marx*, Nº 38, p. 159.

(٤) *Ibid.*, p 163.

فإن هونث حاول تقديم تفسير تاريخي مؤداه أن السياق السياسي الأمريكي يختلف عن السياق السياسي الأوروبي الذي لا يفرض هذا الفصل بين ما هو عدالة توزيعية وعدالة اعتراف. والدليل على ذلك ما تقوم به دولة الرعاية والدولة الاجتماعية والحركات والأحزاب التي تنتمي عموماً إلى النزعة الاجتماعية الديمقراطية التي لا يعرفها السياق الأمريكي. بمعنى أن الحقوق الاجتماعية في أوروبا تتصل بفضاء الاعتراف المتبادل، وبالتالي فإن العدالة التوزيعية في نظره نتيجة عن امتداد وتوسع في مبدأ الاعتراف المتبادل. من هنا جاء رفضه للتمييز بين شكلي العدالة التوزيعي والاعترافي.

فمثلاً، في تحليله للطبقة العاملة نجده يركز على ما تعانيه هذه الطبقة من إذلال ومهانة، أو ما يسميه بالمشاعر السلبية والرافضة، وبالتالي لا يمكن القول مع فريزر إن الطبقة العاملة تنتمي مباشرة إلى عدالة التوزيع، وإنما تنتمي بالأحرى إلى عدالة الاعتراف. ولقد استفاد هونث من تحليلات بعض المؤرخين الانجليز الذين يعارضون الطرح الماركسي في تحليل وضعية الطبقة العاملة في القرن التاسع عشر، حيث أكد هؤلاء المؤرخون أن النزاعات لا تكمن في المصلحة فقط، وإنما في مشاعر الشرف والكرامة. ومن هنا، استنتج هونث ما سبق تحليله وهو أن الاعتراف استجابة لتطلعات أخلاقية تم إحباطها أو اغتصابها بطريقة غير مستساغة وغير شرعية، وتأكيد لما سبقت الإشارة إليه من «أن النضال من اجل إعادة التوزيع يعدّ شكلاً من أشكال الاعتراف»[1]. كما أكد على هذه الفكرة بقوله: «لا أنظر إلى الاعتراف وفقاً لمفاهيم "سياسة الهوية" أو "السياسة الثقافية"، و إنما وفقاً للنزاعات الخاصة بالطبقة العاملة في القرنين التاسع عشر و العشرين، وكذلك الحال بالنسبة للحركات الاجتماعية الأخرى»[2].

والذي لا شك فيه هو أن هذه النتائج النظرية ومهما كان الموقف منها، قد توصل إليها هونث من خلال قراءته لهيغل، وبخاصة لهيغل الشاب. ومن المعلوم في تاريخ الفلسفة الحديثة ذلك النقاش والجدل الذي دار حول فلسفة هيغل وقسّمها إلى تيارين: يميني يركز على نصوص النسق، ويساري يهتم بنصوص مرحلة الشباب. والحق، فإن هونث أعاد بعث هذا النقاش من جديد مستلهماً ميراث مدرسة فرانكفورت، وبخاصة ما قدمه الفيلسوف المجري جورج لوكاتش في كتابه المشهور: **هيغل الشاب**، وكذلك ما كتبه أستاذه هابرماس في كتابه: **التقنية والعلم بوصفهما أيديولوجية**. وإذا كان هونث قد قدم قراءة مثمرة لهيغل، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو عن مدى اتساق هذه

---

(١) Axel Honneth, *Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance*, op. cit., p. 176.

(٢) *Ibid.*, p. 175.

القراءة التي أجراها هونث لهيغل والتي تجمع بين هيغل الشاب في كتابه: **الصراع من اجل الاعتراف**، وهيغل النسق في كتابه: **أمراض الحرية**؟ كما يطرح سؤالاً متعلقاً بميراث هيغل في نظرية الاعتراف، ما بين قراءة هونث، وقراءة تايلور في كتابه: **هيغل والمجتمع الحديث**، علماً بأن تايلور قد استعمل هيغل ضد رولز الذي استند على كانط، في حين أن هونث يحاول الجمع بين الميراثين الكانطي والهيغلي؟[1]

على أن أهم نقد في تقديري يوجَّه إلى نظرية الاعتراف كما صاغها هونث هو ذلك النقد الذي يقول إن الاعتراف يؤدي دائماً إلى الزيادة في الاعتراف وفي أعداد الضحايا كما يقال، وبالتالي فإن نظرية الاعتراف تنمّي الرغبة التنافسية في الحصول على منزلة الضحية. يعترف هونث بوجاهة هذا النقد، ولذا يرى أن الرد عليه يكون بدراسة طبيعة النزاعات، ودرجة شرعيتها؟ ولكن، وكما هو بيّن في ذاته، فإن السؤال الذي يُطرح من جديد هو عن معنى الشرعية، لأن كل ضحية يمكن أن تتحول إلى موضوع شرعي وتحتاج إلى الاعتراف؟ وبالتالي، فإن السؤال المحرج حقاً، هو السؤال الآتي: ما هي المعايير التي يجب اعتمادها للتمييز بين مختلف أنواع الصراع من أجل الاعتراف؟

مثلاً، إن بعض الأفعال العنصرية التي تقوم بها الأحزاب اليمينية المتطرفة يمكن تأويلها على أنها نوع من المطالبة بالاعتراف التي ينادي بها فئة من الشباب الذين يشعرون بالإقصاء والإذلال وبأن هويتهم مهددة. وكذلك الحال فيما يتعلق بالحركات الإسلامية المتطرفة التي تطالب بالحق في الاعتراف والمشاركة في الفضاء الديمقراطي، وأن من حقها في الوقت نفسه الاحتفاظ بهويتها. فما العمل إزاء هذه المطالب التي لا يمكن إلا تصنيفها ضمن مطالب الاعتراف؟

يحيل هونث هذه الزيادة في مطالب الاعتراف إلى عامل تاريخي ونفسي يتمثل في أن الاعتراف يمثل ثقافة جَديدة في المجتمع، ويحمل علامات بعض أمراضه في الوقت نفسه، ومن ثم فإن النضال من أجل الاعتراف يحمل دائماً بُعداً تأويلياً: «بمعنى النضال والصراع من أجل تأويل وضعية معينة»[2]. وبالطبع، وبما أن الحديث يدور حول الصراع، فإن التأويل ليس مسألة لغوية فقط، وإنما هو مسألة علاقات قوى، وبخاصة أن الاعتراف يتضمن مبدأ الصراع. ومع ذلك فإن المعيار الأساسي الذي يقدمه للفصل بين مختلف أشكال الاعتراف هو أن الاعتراف يقوم على مبدأ الاعتراف المتبادل في حين أن الحركات المشار إليها لا تقر بهذا المبدأ، كما أن من طبيعة

---

(١) Olivier Tinland, «La reconnaissance par les mœurs ou par les institutions», In, *lavidesidees.fe* (14 novembre 2008).

(٢) Axel Honneth, *Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance*, op. cit., p. 178.

الاعتراف تحقيق قيم العدل والإنصاف والحرية وليس مناهضتها كما تفعل الحركات المشار إليها[١].

وفي هذا السياق يُطرح سؤال العلاقة بين النظرية والممارسة، أي ما هو دور نظرية الاعتراف في النزاعات الاجتماعية بما أنها نظرية قائمة على استبدال نموذج النزاع من اجل الوجود بنموذج النزاع من اجل الاعتراف؟ يرى أكسل هونث أن النظرية النقدية ليست مطالبة بالفصل في النقاش والنزاع، وإنما يجب أن تساعدنا على فهم أفضل لطبيعة النزاعات، وبالتالي فليس هنالك علاقة مباشرة ما بين النظرية والواقع. يقول هونث: «بالنسبة للنقد الاجتماعي، فإننا لسنا مطالبين بأن نكتب نصوصا من أجل الحركات الاجتماعية، وإنما علينا أن نكتب نصوصاً مستقلة على أن نكون على وعي بأن مهمتنا تتمثل في فهم البعد المعياري للنزاع»[٢]. ثم بعد ذلك يجب علينا نشر هذه النصوص وما يتطلبه ذلك من ظروف مناسبة للنشر والنقاش في المجال العام، وبخاصة ما يتعلق بدور الإعلام الذي ينقل نتائج هذه البحوث. وفي هذا السياق تطرح بلا شك علاقة معهد البحوث الاجتماعية الذي يديره بالمجتمع والحركات الاجتماعية.

يعترف هونث بأن دور معهد البحوث الاجتماعية متواضع جداً. ويقترح التخلي كلية عن لعب دور المستشار للأحزاب السياسية أو الصناعات الاقتصادية، وأن يبقى الباحث مستقلاً عن الحركات الاجتماعية. ولكن، ومن أجل أن يؤدي المعهد دوره النقدي، ويستطيع أن يؤكد على بعض معاييره، وبخاصة ما تعلق بالازدهار والانعتاق والتقدم، فانه يجب أن يحافظ على استقلاله، ومنه على وجه التحديد الاستقلال المالي. يقول هونث: «إن إحدى مهامي الأساسية بوصفي مديراً لمعهد الأبحاث الاجتماعية هو الدفاع العلني عن الفكرة الآتية: إن نوعية الأبحاث التي نقوم بها في المعهد تعنى بشكل خاص بالازدهار والانعتاق والتقدم، وعلي أن اقنع الممولين، أي السلطات المحلية والجهوية على أن يساعدوننا من أجل هذا السبب فقط»[٣]. ولكن ما هو هذا الانعتاق؟ انه ليس شيئاً آخر غير تنمية ورفع درجة الاعتراف في مختلف الفضاءات الاجتماعية[٤].

---

(١) Franck Fischbach, «De la théorie critique aux lutes sociales», In, *Revue Fondations*, Nº 2, 2006.

(٢) Axel Honneth, *Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance*, op. cit., p. 179.

(٣) *Ibid.*, p. 180.

(٤) *Ibid.*

خاتمة

لا تطمح هذه الخاتمة إلى تقديم نتائج نهائية في موضوع **الاعتراف**، وإنما غاية ما تسعى إليه هي تقديم نتائج أولية، وذلك بحكم طبيعة الموضوع الذي لا يزال قيد التأسيس والتطبيق. من هنا يمكن لنا القول إن ما تتميز به الفلسفة الاجتماعية المعاصرة مقارنة بالفلسفة السياسية التقليدية هو مقاربتها للمواضيع السياسية من جهة الصراع والمجابهة والنضال والنقد. أو بتعبير آخر، إن المشكلات السياسية والأخلاقية ليست فقط مشكلات معيارية تدخل ضمن دائرة ما يجب أن يكون، وإنما هي مشكلات تتحدد بوضعيات اجتماعية وتاريخية محددة وتنتمي إلى دائرة ما هو كائن وقائم بالفعل في الواقع. ويمثل موضوع **الاعتراف** موضوعاً نموذجياً من حيث التعبير عن طبيعة هذه المقاربة التي شخّص بعض مظاهرها، وقدم جملة من التحليلات حولها ثلة من الفلاسفة المعاصرين الذين خصصناهم بالدراسة والتحليل والنقد في هذا الكتاب، وهم: **بول ريكور** في محاولته لتأسيس ذاكرة عادلة تستجيب لحرب الذكريات، **وتشارلز تايلور** في دعوته إلى سياسة للاعتراف تسمح بظهور مواطنة جديدة، **ونانسي فريزر** التي عملت على التأليف والتركيب بين عدل التوزيع المعني بالثروات والخيرات وعدل الاعتراف الذي يهتم بالجوانب الرمزية للإنسان ويسمح بتحقيق منزلة قانونية للمواطن، وأخيراً **أكسل هونث** الذي توقف عند تجربة الظلم والذل والهوان وحاول تقديم منظور فلسفي يقوم على مجالات أساسية ثلاثة هي: الحب والقانون والتضامن[1].

ونظراً للخصوبة المنهجية والنظرية التي يتمتع بها مفهوم الاعتراف، فقد تحول في فترة وجيزة إلى «مفهوم مفتاحي في عصرنا»[2]. لماذا؟ لأنه يؤدي دوراً مفهومياً في التعبير عن مختلف أشكال النضال والصراع المتصلة بقيم العدل والحرية والمساواة، وتوظفه مختلف الفئات والطبقات الاجتماعية، سواء تعلق الأمر بمجال المرأة أو العمل أو الثقافة، وبخاصة ما تعلق بالحقوق الثقافية للأقليات. وكما قالت نانسي فريزر، فإن

---

(١) Emmanuel Renault, «La philosophie critique porte - parole de souffrance sociale», *op. cit.*, p. 22.

(٢) Nancy Fraser, *Justice distributive*, op. cit., p. 93.

«النضال من أجل الاعتراف قد أصبح في وقت قياسي نموذجاً إرشادياً للنزاع السياسي في نهاية القرن العشرين»(١). واستطاع أن يعبِّر عن مختلف أشكال النضال التي تسم زمن العولمة.

وإذا كان الاعتراف يُوظَّف من قبل فئات اجتماعية عديدة ومتنوعة، فإنه بالضرورة يخضع لاستعمالات مختلفة في النظرية السياسية والاجتماعية المعاصرة، ومن أهم هذه الاستعمالات تلك المتعلقة بالجانب المعياري وبالمبادئ المنظِّمة للمجتمع، وذلك بمعنيين: **المعنى الأول** الذي يشير إلى مطالب خاصة ويصطلح عليها بمصطلح سياسة الهوية أو سياسة الاعتراف كما عبّر عن ذلك تشارلز تايلور، وفي هذه الحالة فإننا نجد تقابلاً بين نموذجين في العدل، وهما: عدل التوزيع وعدل الاعتراف كما بيَّنت ذلك نانسي فريزر؛ و**المعنى الثاني** الذي لا يتعلق بحالات خاصة ولا بفئة معينة، وإنما ينزع نزوعاً كلياً ويحاول صياغة تصور يسمح بوصف مختلف الحالات والوضعيات السياسية والاجتماعية والنفسية مثلما هي الحال عند أكسل هونث في مفهومه للاعتراف ومجالاته الثلاثة الخاصة بالحب والقانون والتضامن.

ولعلّ من أهم المميزات الايجابية للاعتراف استعماله لقاموس متداول بدءاً بالاعتراف ذاته ثم تأكيده على قيم التقدير والاعتبار والاحترام والكرامة والمساواة والعدل والحق في الحرية والاستقلال الذاتي. والأرضية المعرفية التي يتأسس عليها هي الإقرار بأن الإنسان كائن اجتماعي، وأن هويته تتحدد بعلاقته بالآخر، وذلك من خلال عمليتين هما: العملية البينذاتية والعملية الاجتماعية. وهذا يعني أن تشَكُّل الهوية الذاتية محكوم بأشكال متعددة من الاعتراف أو من عدم الاعتراف. ويتفق فلاسفة الاعتراف على اختلاف توجهاتهم على هذا المبدأ، وعلى أن الآخر يلعب دوراً محدداً في عملية الاعتراف، بما أنه يملك القدرة على إعطاء أو إقرار المعنى للذات او نفيه او تشويهه.

على أن ما لا يجب أن يغيب عن بالنا هو أن المضمون الأساسي للاعتراف، أياً كانت المعاني التي يصبغها عليه فلاسفة الاعتراف، هو أن الاعتراف مرادف للعدل سواء تعلق الأمر بالعدل المادي أو الرمزي. وعلى هذا أساس بيَّنا صلة الذاكرة بالعدل عند بول ريكور، وسياسة الاعتراف بما هي عدل وخير في الوقت نفسه عند تشارلز تايلور، وصلة عدل التوزيع بالاعتراف عند نانسي فريزر، وأخيراً صلة العدل بالرأسمالية عند أكسل هونث. وعليه، فإن الاعتراف قد اصبح مقاربة فلسفية وسياسية وأخلاقية معنية من جهة بتقديم المبادئ التي تسمح بتوسيع مفهوم العدل ضمن دائرة

---

(١) *Ibid.*, p. 13.

النظرية الليبرالية، ومن جهة أخرى بوصف وتشخيص مختلف حالات الظلم والجور والذل والإقصاء التي يجب العمل على القضاء عليها أو الحد منها[١].

فعلى سبيل المثال، ترى فريزر أن مطلب العدالة الاجتماعية يعني مطلب المشاركة في علاقة تتطلب الاعتراف. وهذا يعني أن العدالة الاجتماعية تقتضي معنى ايجابياً للحرية، أي شروطاً اجتماعية للحرية، ومنها على وجه التحديد جملة من الحقوق على رأسها الحد الأدنى للأجر القاعدي والسكن والعمل والصحة والتربية. كما تتحدد بمختلف أشكال الاعتراف التي تؤكد العلاقة الايجابية التي يقيمها الفرد مع نفسه ومع جماعته كالاحترام والتقدير والكرامة[٢].

وعلى الرغم من اتفاق فلاسفة الاعتراف على هذه المعاني، إلا أنهم يختلفون حول مسائل معينة، ومنها على سبيل المثال: ماذا يجب أن تعترف في الآخر؟ هل يتعلق الأمر بالمنزلة والمكانة وبالهوية والذاتية والاستقلال الذاتي، أم يتعلق الأمر بالحاجات والمطالب الأساسية التي يصطلح عليها بمصطلح الشرعية؟ وهل يجب أن نعترف بوجود الآخر من دون أن نؤسس قيمته ونقيمها؟ وهل يمكن الاعتراف بجميع القيم أم يجب اعتماد معايير معينة؟ تطرح هذه الأسئلة وغيرها مسألتين متميزتين ولكنهما متصلتان وهما: الاختلاف والمساواة، بمعنى: هل يتم الاعتراف بالآخر باعتباره مساوياً للذات أم مختلفاً عنها؟ وما معنى الاختلاف؟ هل هو إقرار بواقع اجتماعي للمجتمعات المعاصرة التي تتميز بالتعقيد وبالتعدد الثقافي، أم أن الاختلاف قيمة يجب التأكيد عليها ودعمها؟

ومما لاشك فيه أن الاعتراف سواء في اتصاله بالعدل أو بالحرية بما أن كل اعتراف هو إقرار بحقوق للإفراد أو للفئات والجماعات، فإنه يحتاج إلى دراسات ميدانية، ولذا فإننا نعتقد أنّ كل فصل من فصول هذا الكتاب يحتاج إلى بحوث جزئية ودراسات ميدانية، سواء تعلق الأمر في ذلك بالذاكرة أو المواطنة أو الاقتصاد أو الحضور في المجال العام أو في دراسة الأشكال المختلفة للإقصاء والإذلال والمهانة التي لا يخلو منها مجتمع من المجتمع أو ثقافة من الثقافات. وفي هذا السياق فإن الثقافة العربية المعاصرة تُعتبر ميداناً خصباً لاختبار مقولات فلسفة الاعتراف.

ويستوجب الاعتراف بالضرورة نوعاً من الاحترام والتقدير، وقبلهما الإقرار بمبدأ الاستقلالية الذاتية. ولذا نجد اليوم في مجال الفلسفة الاجتماعية دراسات ونظريات

---

(١) Emmanuel Renault, «Reconnaissance, institutions, injustice», In, *Revue du Mauss*, Nº 23, 2004, p. 180.

(٢) Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 260.

رائدة، تجعل من هذه القضايا التي نتعامل معها في حياتنا اليومية قضايا أساسية للحياة الاجتماعية والأخلاقية العامة للإنسان. وتقوم هذه الدراسات بدور نقدي لكل المظاهر المصاحبة لقلة أو انعدام الاحترام، ولغياب التقدير أو التقدير المشوه، وترفض كل أشكال التبعية والاستعباد والإلحاق والمعاملة الجائرة. من هنا نجد أن كل حديث في الاعتراف يتزامن عموماً مع الاحترام والتقدير والاستقلال الذاتي. لماذا؟ لأن هذه القيم تعكس من جهة عواطف وأحاسيس إنسانية نبيلة، ومن جهة أخرى تظهر في شكل مطالب متصلة بالتجارب ذات الصلة بالآخر، وتتراوح بين تقدير الذات والاهتمام بالذات وبالآخر وبالاعتراف المتبادل والمسؤولية تجاه الآخر[١].

وإذا كنا قد حاولنا في هذا الكتاب أن نتناول بالدرس قضايا عديدة متصلة بالاعتراف، إلاّ أن الطرح الموضوعي يقتضي منا القول مع تزفيتان تودوروف، في كتابه: **الحياة المشتركة**، إن الاعتراف يغطي أنشطة لا تحصى ذات طبيعة مادية ورمزية، ويظهر في مطالب واعية وغير واعية، ويستخدم آليات عقلانية أو غير عقلانية[٢]. وعلى الرغم من أهمية الأشكال والحالات التي عددها هذا الناقد سواء ما تعلق بالحياة الفردية أو الاجتماعية أو الأدبية، فإن ما أشار إليه من ضرورة التمييز بين حالة الاعتراف في المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث جدير بالاعتبار، وذلك نظراً للفارق البيِّن والظاهر بين المجتمعين. فإذا كان المجتمع التقليدي يتميز بطابعه التراتبي حيث يتطلع الفرد إلى مكانة محددة سلفاً، يسعى إلى احتلالها حتى يشعر بالانتماء وبالتطابق والرضا، فإن المجتمع الحديث يقوم على مبدأ المساواة، وبالتالي فإن المكانة غير محددة سلفاً، لأن المجال مفتوح وتحكمه قاعدتا المنافسة والنجاح. ولقد سبق لتايلور، ولفلاسفة الاعتراف عموماً، أن بيّنوا في دراساتهم أن تشكُل الهوية الحديثة يحتاج إلى دراسة التحول الذي أصاب قيم المجتمع، وعلى رأس هذه القيم: قيمة المساواة. وبقدر ما يشكل هذا التحول في علاقة الإنسان بالإنسان علامة على التقدم الأخلاقي، فإنه يطرح في الوقت نفسه مشكلات عديدة ليس أقلّها تحدي المعيار الواجب اعتماده في إقرار المطالب المشروعة والمطالب غير المشروعة.

وضمن هذا السياق الخاص بالتمييز بين المجتمعات التقليدية والحديثة، فإن البحث الاجتماعي الذي يؤكد على الطابع النزاعي الذي يميز المجتمعات الحديثة

---

(١) Nathalie Zaccai-Reyners (edite par), *Question de respect. Enquête sur les figures contemporaine du respect*, Bruxelles, Editions Universitaire de Bruxelles, 2008, p. 10.

(٢) تزفيتان تودوروف، **الحياة المشتركة**، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٩، ص ١٢٤.

والذي يظهر جلياً في النضال ضد البطالة وإقرار حق العمل، وحق الشعوب المستعمَرة في النضال من اجل تحقيق مصيرها، ونضال المرأة من اجل الحرية والمساواة، يخلص إلى أن الاعتراف أو عدم الاعتراف يفرض نفسه على الفاعلين الاجتماعيين بوصفه عاملاً مشتركاً لمختلف المعاناة الاجتماعية التي يعكف عليها علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد[١].

وتؤكد بعض الدراسات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية هذا المنحى، ومنها على سبيل المثال ما قدمه الفيلسوف وعالم الاقتصاد الهندي أمارتيا صن في عدد من أعماله، وبخاصة في كتابه: **التنمية حرية**، حيث بيَّن الصلة بين الحرية والاعتراف بالقدرات. يقول صن: «إن افتقاد الحريات وثيق الصلة بالافتقار إلى المرافق العامة والرعاية الاجتماعية،(...) ونشهد في حالات أخرى أن انتهاك الحريات ينتج مباشرة عن إنكار نظم الحكم التسلطية للحريات السياسية والمدنية، كما ينتج عن القيود المفروضة على حق المشاركة الحرة في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع»[٢]. ويعتبر صن القدرة على الاختيار، وبخاصة القدرة على اختيار أسلوب الحياة، من أهم الملامح التي تميز هذه المقاربة الاقتصادية والسياسية والفلسفية في الوقت نفسه.

كما يسمح الاعتراف بوصفه مقاربة أخلاقية وسياسية، بدراسات واعدة في مجال ما يعرف بدراسات ما بعد الاستعمار، وذلك بالنظر لما يمتلكه من فعالية في تحليل هذه التجارب التي يغلب عليها القهر والهيمنة والإذلال والمهانة والإقصاء والإبعاد والظلم بمختلف صوره. ولقد شكلت كتابات المفكر فرانز فانون، وبخاصة كتابه: **معذبو الأرض**[٣]، أرضية مثمرة لهذا النوع من الدارسات التي يحيل إليها فلاسفة الاعتراف، وبخاصة تشارلز تايلور وأكسل هونث، ولكنها مع ذلك تحتاج إلى بحوث معمّقة وفق منظور نقدي يعطيها مكانتها اللائقة. وفي هذا السياق، نشير إلى أن الثقافة العربية عموماً، والفكر العربي الحديث والمعاصر على وجه التحديد، يمكن له أن

---

(١) Alain Caille, «Reconnaissance et sociologie», In, *La quête de la reconnaissance, nouveau phénomènes sociale totale*, op. cit., pp. 185 - 208.

(٢) امارتيا صن، **التنمية حرية، مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر**، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٣٠٣، مايو ٢٠٠٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ١٦.

(٣) فرانز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الاتاسي، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ط ٥: ١٩٨٤.

يجد في الاعتراف إمكانية معرفية وأخلاقية وسياسية لتجاوز تلك التقابلات الصورية السائدة في بعض تياراته الغالبة، ونعني بذلك التقابل ما بين الكونية والخصوصية، الهوية والغيرية، الكلية والفردية، الوحدة والتنوع، العدل والحرية، الديمقراطية والمساواة. . . الخ.

بعد هذا التذكير الموجز بما توصلنا إليه من نتائج أولية، والتنبيه إلى ما نعتقد أن موضوع الاعتراف يفتحه من آفاق واعدة، فإننا نستطيع أن نقدم خلاصة عامة تتصل بأطروحتنا المركزية التي حاولنا الدفاع عنها في هذا الكتاب، ومؤداها أن مفهوم الاعتراف بما يتضمنه من نظريات ومجالات بحث، يشكّل في مجمله عملية نقدية للنظرية الليبرالية، ومحاولة لإظهار حدودها، وفي الوقت نفسه إمكانية لفتحها على آفاق واعدة تسمح بقيام مجتمع إنساني يضمن الحرية والمساواة والعدل بين أفراده وفئاته المختلفة. وبتعبير آخر، فإن الاعتراف يشكل مقاربة لنقد الهيمنة الليبرالية، ومحاولة لتشخيص أمراضها الاجتماعية، وتقديم أنواع من العلاجات المناسبة لها، رغم النقاش النزاعي بين الطرح الجماعي والليبرالي حول مسألة الكونية والخصوصية وعلاقة العدل بالخير والأخلاق بالسياسة.

على أن ما يجب أن يكون منا على بال، وذلك في جميع الأحوال، هو أنه لا يجب تحويل الاعتراف إلى مفهوم شامل وصالح لوصف وتفسير كل الحالات والقضايا، ومن ثم جعله مفهوماً عائماً أو تقليعة أو موضة عابرة. إن مثل هذا التحويل يشكل بلا أدنى شك إخفاقاً صارخاً لمفهوم يريد أن يكون مفهوماً نقدياً لمجتمعاتنا المعاصرة وأداة معرفية وسياسية لتعزيز الازدهار والتحرر والانعتاق. وسيكون من الادعاء الباطل والخطأ العلمي والمنهجي على السواء اعتباره حلاً لمختلف المشكلات التي يواجهها الإنسان المعاصر في المجالين السياسي والأخلاقي، وإنما يقتضي الإنصاف النظر إلى الاعتراف بوصفه معلماً ومؤشراً على تطور المعرفة الإنسانية بالمجتمعات المعاصرة، وإمكانية لدراسة مختلف المظالم التي يجب العمل على دراستها وفهمها، وفي الوقت نفسه النضال على رفعها أو التقليل من آثارها المدمرة.

كما لا يجب أن يغيب عن بالنا فكرة أساسية وهي أن الاعتراف عبارة عن فعل أدائي يؤدي إلى إقرار منزلة ومكانة للذات أو للهوية. وعلى الرغم من ايجابيات هذا الاعتراف، إلا انه لا يجب في جميع الاحوال ان يحجب عنا ألاعيب السلطة ولا أن يخفي عنا مناوراتها، وبالتالي فإن كل اعتراف يحتاج إلى تفكير نقدي دائم. فمثلاً، يجب الحذر والحيطة من مسألة الانتماء وتحقيق الهوية، وذلك لأن الانتماء لا يعني فقط الحق في الانتماء إلى ثقافة معينة، وإنما يجب أن نفهم الحق في الانتماء على

أساس أن الأفراد بقدر ما لهم الحق في الانتماء إلى ثقافة معينة وجماعة معينة، فإن لهم الحق في الوقت نفسه في أن يشكّلوا هذه الثقافة. أي بمعنى آخر، يجب النظر إلى موضوع الانتماء في علاقته بالإنسان الفاعل كما قال بول ريكور. ومن ثم، فلا يجوز اختزال الهوية في منزلة قانونية محددة، وإنما يجب النظر إليها من حيث هي إنشاء وإثراء وإبداع. وبهذا المعنى، فإن ما تحتاجه الهوية الإنسانية ليس وجود أو توافر قواعد اعتراف داخل المجتمع فقط، وإنما إمكانية إقرار قواعد جديدة للاعتراف[1]. وهذا يعني أن الاعتراف ليس هدفاً في ذاته، وإنما هو مقدمة لمشاريع جديدة. وإذا ما استعرنا عبارة بول ريكور، فإن الاعتراف يجب أن يُحمل على القدرات وليس على الهويات المغلقة.

ولتحقيق ذلك، فإن المجال المناسب للاعتراف هو بلا شك مجال الديمقراطية التداولية. وفي تقديرنا، فإن التأليف بين مقتضيات الاعتراف بما هو عدل مادي ورمزيمن جهة، والديمقراطية بما هي تدبير سياسي قائم التشاور والتداول من جهة أخرى، سيمكّننا من تجاوز عدم كَفاية النموذج الليبرالي، وبخاصة من جهة العلاقة النزاعية التي تطرحها النزعة الجماعية.

وعليه، فإننا نستطيع القول إن نموذج الاعتراف يقوي من جهة النموذج الليبرالي، بما أنه يعمل على تحقيق المطالب والتطلعات التي تعمل على الحد من التفاوت بأشكاله المختلفة، ومن ثم تحقيق قيمتي المساواة والحرية اللتين تشكلان كما هو معلوم أساس النظرية الليبرالية. كما أنه يعزز قيم التنوير في الحرية والعدل والاستقلال الذاتي، وذلك بالنظر إلى أن عدل مجتمع معين يُقاس بدرجة قدرته على ضمان شروط اعتراف متبادل تسمح بتشكل هوية مستقلة قادرة على الانعتاق والتحرر، وبذلك يعدّ الاعتراف بما هو عدل علامة على التقدم الأخلاقي، وصيغة جديدة للتنوير بما هو تحقيق للاستقلال الذاتي والتحرر، ورفض للوصاية والتبعية والهيمنة.

(١) Michail Foessel, «Introduction: la reconnaissance ou les nouveaux enjeux de la critique sociale», In, *Esprit*, juillet 2008.

قائمة المراجع

□ المراجع العربية:

١ . **القران الكريم**.

٢ . ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، (د ـ ت).

٣ . ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، طبعة جديدة مصححة ومنقحة مدققة بإشراف محمود عبد القادر الارناؤوط، دار صادر، (د ـ ت).

٤ . الفيروزبادي، **القاموس المحيط**، اعتنى به ورتبه حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، الرياض ـ السعودية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤.

٥ . ابو الحسن الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ضبط وتعليق عبد اللّه العتم، المكتبة العصرية، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٨.

٦ . ابو القاسم سليمان الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل ـ العراق، ١٩٨٣.

٧ . ابو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق احمد عبد الرزاق البكري، ومحمد عبد اللطيف خلف، ومحمود مرسي عبد الحميد، إشراف وتقديم ا.د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الإسكندرية، مصر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨.

٨ . ابو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**، حققه وقدمه عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ الكويت ودار القلم ـ لبنان، ١٩٨١.

٩ . ابو علي مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، تحقيق ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينة، (د ـ ت)

١٠ . أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة احمد لطفي السيد، دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٨.

١١ . أرسطو، **السياسيات**، ترجمة، الأب اوغسطينوس بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت ـ لبنان، ١٩٥٧.

١٢ . الزواوي بغوره، **الفلسفة واللغة. نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٥.

١٣ . الزواوي بغوره، **ما بعد الحداثة والتنوير. موقف الأنطولوجيا التاريخية**، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٩.

١٤ . الزواوي بغوره، «اللغة والسلطة الرمزية»، تعليق على كتاب بيير بورديو، في مجلة: **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد ٧٩، صيف ٢٠٠٢، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الكويت.

١٥ . الزواوي بغوره، «الانطولوجيا التاريخية والمسألة التأويلية»، في مجلة: **فصول، مجلة النقد الأدبي**، العدد ٦٦/ربيع ٢٠٠٥، القاهرة ـ مصر.

١٦ . الزواوي بغوره، «الشمولية والحرية في الفلسفة السياسية المعاصرة»، في مجلة: **عالم الفكر**، العدد ٣ المجلد ٣٣ يناير ـ مارس ٢٠٠٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

١٧. الزواوي بغوره، «مكانة الانطولوجيا التاريخية من الفلسفة الكانطية»، في مجلة: **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد ٩٣، السنة ٢٤، شتاء ٢٠٠٦، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الكويت.

١٨ . الزواوي بغوره، «منزلة الحوار والتواصل في الفلسفة المعاصرة»، في مجلة: **الفلسفة والعصر**، العدد الخامس، ٢٠٠٦، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ـ القاهرة.

١٩ . الزواوي بغوره، «هل للاستعمار محاسن؟»، في مجلة: **العربي**، العدد ٥٦٧، فبراير ٢٠٠٦.

٢٠ . الزواوي بغوره، «العلوم البينية ودورها في الإصلاح التربوي والتجديد الحضاري، مقاربة ادجار موران»، في مجلة: **فصول، مجلة النقد الأدبي**، العدد ٧٢/ شتاء ٢٠٠٨، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢١ . الزواوي بغوره، «التنوير، موقف الانطولوجيا التاريخية»، في مجلة: **حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية**، الرسالة ٢٩٧ ـ الحولية ٣٠، ١٤٣٠ هـ/سبتمبر ٢٠٠٩ ، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الكويت.

٢٢ . الزواوي بغوره، «في فلسفة الثقافة، دراسة في دلالة الرمز واللغة في الفلسفة الكانطية الجديدة: ارنست كاسيرر مثالاً»، في مجلة: **أبحاث اليرموك**، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٢٦، العدد ٢، حزيران، ٢٠١٠.

٢٣ . الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت ـ لبنان، ١٩٦٩.

٢٤ . أفلاطون، **الجمهورية**، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء،الإسكندرية ـ مصر، ٢٠٠٥.

٢٥. الفريد لويس دي بريمان، **تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ**، ترجمة عيسى محاسبي، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٩.

٢٦ . اكسل هونث، «النزاعات الاجتماعية ومسألة الاعتراف»، ترجمة الزواوي بغوره، في مجلة: **الثقافة العالمية**، العدد ١٤٩، يوليو ـ اغسطس ٢٠٠٨.

٢٧ . امارتيا صن، **التنمية حرية، مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر**، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٣٠٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو ٢٠٠٤.

٢٨ . اميتاي اتزيوني، **الخير العام، إشكاليات الفرد والمجتمع في العصر الحديث**، ترجمة ندى السيد، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٥.
٢٩ . اندرو ادجار، «أدورنو ومدرسة فرانكفورت المبكرة»، ترجمة عزة مازن، في: **القرن العشرين، المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية**، تحرير ك. نلووف، ك. نوريس، ج. اوزبون، مراجعة واشراف رضوان عاشور، المشرف العام جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.
٣٠ . اندره لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل احمد خليل،الطبعة الثانية، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ٢٠٠١.
٣١ . بول ريكور، **العادل**، تعريب مجموعة من الباحثين، تنسيق فتحي التريكي، ج١و٢ ، بيت الحكمة، قرطاج ـ تونس، ٢٠٠٣.
٣٢ . بول ريكور، **نظرية التأويل**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي،بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣.
٣٣ . بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، ترجمة د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت -لبنان، ٢٠٠٥.
٣٤ . بول ريكور، «حوار»، في: **فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها**، تأليف جان فرنسوا دورتيي، ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٩.
٣٥ . بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٩.
٣٦ . بول ـ لوران اسون، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٥.
٣٧ . بيير نورا، «قانون الذاكرة»، مجلة: **المناظرة**، العدد ٧٨، كانون الثاني ـ شباط ١٩٩٤.
٣٨ . تزفيتان تودوروف، **الحياة المشتركة**، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٩.
٣٩ . توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس، دار اويا، ٢٠٠٤.
٤٠ . جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت ـ لبنان، (د ـ ت).
٤١ . جوزيف بريستو، **الجنسانية**، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار، اللاذقية ـ سورية، ٢٠٠٧.
٤٢ . جون رولز، **العدالة كإنصاف، إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٩.
٤٣ . جويل كاندو، **الذاكرة والهوية**، ترجمة وجيه اسعد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق ـ سورية، ٢٠٠٩.

٤٤ . حبيب الشارني، **فلسفة فرنسيس بيكون**، دار الثقافة، الدار البيضاء ـ المغرب، ١٩٨١.
٤٥ . ديفيد غلوفر ـ كورا كابلان، **الجنوسة (الجندر)**، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار، اللاذقية ـ سورية، ٢٠٠٨.
٤٦ . ديديه جوليا، **قاموس الفلسفة**، ترجمة فرنسوا ايوب، وايلي نجم وميشال ابي فاضل، مكتبة انطوان ـ بيروت ودار لاروس ـ باريس، ١٩٩٢.
٤٧ . رينيه ديكارت، **حديث الطريقة**، ترجمة وشرح وتعليق عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٨.
٤٨ . ريتشارد كيرني، **دوائر الهيرمينيوطيقا عند بول ريكور**، ترجمة سمير مندي، دار أزمنة للنشر والتوزيع، عمان ـ الأردن، ٢٠٠٩.
٤٩ . زكريا إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، مكتبة مصر، القاهرة ـ مصر، (د ـ ت).
٥٠ . سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، ترجمة احمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠٢.
٥١ . شيخة يوسف بن جاسم، **المرأة والعدالة من منظور ليبرالي**، دار الحروف للنشر والتوزيع، الكويت، ٢٠٠٩.
٥٢ . فهمي جدعان، **في الخلاص النهائي. مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين**، دار الشروق، عمان ـ الأردن، ٢٠٠٧.
٥٣ . ماجد فخري، **الفكر الأخلاقي العربي، نصوص مختارة**، ج١ و٢، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٩٧٨.
٥٤ . مايكل كوك، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ترجمة رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي، عمار الجلاصي، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٩ .
٥٥ . محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس للألفاظ القرآن الكريم**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان (د ـ ت).
٥٦ . عبد الرحمن بدوي، **أفلاطون**، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم، لبنان، ١٩٧٩.
٥٧ . عمار طالبي، **ابن باديس حياته وآثاره**، الجزء الثالث، الشركة الجزائرية، ط٣، ١٩٩٧.
٥٨ . علي القاسمي، **معجم الاستشهاد الموسع**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٨.
٥٩ . فرانز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الاتاسي، دار الطليعة، بيروت ـ لبنا، (د ـ ت).
٦٠ . فرجينيا هيلد، **أخلاق العناية**، ترجمة ميشيل ميتياس، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٣٥٦، أكتوبر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، ٢٠٠٨.
٦١ . ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية**، ج١ و٢، ترجمة محمود سيد احمد، مراجعة وتقديم، إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠٥.
٦٢ . مجموعة من المؤلفين، **التذكير والتأنيث (الجندر)**، سلسلة مفاهيم عالمية، ترجمة

انطوان ابو زيد، المركز الثقافي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٥.

٦٣ . مجموعة من المؤلفين، **ثنائية الكينونة**، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار، اللاذقية ـ سورية، ٢٠٠٤.

٦٤ . مجيد خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، ترجمة دار الحصاد، دار الكلمة للنشر، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٨.

٦٥ . موريس ميرلوبونتي، **المرئي واللامرئي**، ترجمة سعاد محمد خضر، ومراجعة الاب نيقولا داغر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ـ العراق، ١٩٨٧.

٦٦ . موريس ميرلوبنتي، **المرئي واللامرئي**، ترجمة عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٨.

٦٧ . ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٠.

٦٨ . ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣.

٦٩ . هادي العلوي، **من تاريخ التعذيب في الإسلام**، دار الكنوز الأدبية، دمشق ـ سورية، ١٩٩٧.

٧٠ . يمنى طريف الخولي، «النسوية وفلسفة العلم»، في مجلة: **عالم الفكر**، المجلد ٣٤، اكتوبر ـ ديسمبر، ٢٠٠٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

٧١ . امانويل كانط، «الإجابة على سؤال ما التنوير؟»، ترجمة عبد الغفار مكاوي، في: **زكي نجيب محمود، فيلسوفاً وأديباً ومعلماً**، كتاب تذكاري، جامعة الكويت، الكويت، ١٩٨٧.

□ المراجع الأجنبية:

72. Alain Caille,(sous la dir.), *La quête de la reconnaissance, nouveau phénomène sociale total*, Editions de La Découverte, 2007.

73. Alain Caille & Chrstian Lazzari & Michel Sentllart, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001.

74. Alain Renault, «Le renouveau de la philosophie politique», In, *Magazine littéraire*, Nº 380, Octobre 1999.

75. Alain Rey, *Le grand Robert de la langue française*, 1985.

76. Alexia Lesieur, «Les théories de la justice distributives», In, *Cahiers*, Nº 9, 2005.

78. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, traduit de l'Allemand par Pierre Rusch, Paris, Les éditions du CERF, 2002.

79. Axel Honneth, «Justice et reconnaissance», In, *Le Passant*, Nº 38, janvier 2002.

80. Axel Honneth, *La réification, Petit traite de théorie critique*, trad. Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2005.
81. Axel Honneth, *La société du mépris, vers une nouvelle théorie critique*, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandrs Dpeeyrix, Paris, La Découverte, 2006.
82. Axel Honneth, «Travail et agir instrumental. A propos des problèmes categoriels d'une théorie de la société», Trad. Isabelle Germet, In, *Travailler*, Nº 18, 2007.
83. Axel Honneth, *Les pathologie de la liberté*, traduit par Franck Fischbach, Editions de la Découverte, 2008.
84. Ayse Ceyhan, «Le communautarisme et la question de la reconnaissance», In, *Culture & Conflits*, Nº 12, 1993.
85. Charles Taylor, «Le juste et le bien», In, *Revue de métaphysique et de morale*, tome, 93, Nº1, 1988.
86. Charles Taylor, *Rapprocher les solitudes: Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Sainte - Foy, PUL, 1992.
87. Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, Massachusetts, Harvard University Press, 1995.
88. Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994.
89. Charles Taylor, *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, Quebec, Sainte - Foy, PUL, 1996.
90. Charles Taylor, *La liberté des modernes*, trad. Philippe de Lara, Paris, PUF, 1997.
91. Charles Larmore, *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993.
92. Christian Delacampagne, *La philosophie politique aujourd'hui, Idée, débat, enjeux*, Paris, Seuil, 2000.
93. Claude Liauzu, «Les historiens saisis par les guerres de mémoires coloniales», In, *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, Nº 52, 2005.
94. Dominique Schnapper avec la collaboration de Christian Bachelier, *Qu'est-ce que la citoyenneté*? Paris, Gallimard, 2000.
95. Eamon Callan, «Réconciliation et éthique de la mémoire publique», In *Philosophiques*, vol. 29, Nº 2, 2002.
96. Emile Perreau-Saussine, «Une spiritualité libérale? Charles Tylor et Alasdair McIntyre en conversation», In, *Revue française de science politique*, vol. 55, Nº 2, avril 2005.
97. Emile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, 1859 - 1872.
98. Emmanuel Kant, *Métaphysique de la morale*, Paris, Vrin, 2000.
99. Emmanuel Kant, *Théorie et pratiques*, Paris, Vrin, 2000.
100. Emmanuel Renault, «La philosophie critique porte parole de la souffrance

sociale», In, *Mouvements*, N° 24, novembre - décembre, 2002.

101. Emmanuel Renault, «Reconnaissance, institutions, injustice», In, *Revue du Mauss*, N° 23, 2004.
102. Emmanuel Renault, «Foucault et l'école de francfort», In, *Habermas et Foucault, Parcours croisé, confrontations critiques* (sous dir),Y.Cusset & S. Haber, Paris ,CNRS Editions, 2006.
103. Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice, Reconnaissance et Clinique de l'injustice*, Edition la Découvert, Paris, 2004.
104. Emmanuel Renault, *Mépris social, éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Edition du Passeur, 2000.
105. Enzo Traverso, *L'Histoire déchire*, Paris, Les éditions du Cerf, 1997.
106. Eric Monnet, «La théorie des "capabilites" d'Amartya Sen face aux problemes du relativisme», In, *Traces*, Revue des sciences humaines, N° 12, 2007.
107. François Bedarida, «Une invitation a penser l'histoire: Paul Ricœur, La mémoire, l'histoire et l'oubli», In, *Revue historique*, N° 619, 2001.
108. François Cusset, «Les états désunis de la gauche américaine», In, *Mouvements*, N° 30, 2003.
109. François Dosse, «Le moment Ricœur de l'opération historiographique», In, *Vingtième siècle revue d'histoire*, N° 69, janvier - mars 2001.
110. François Dosse, «Lieux, travail, devoir de mémoire chez Paul Ricœur», In, *Cahiers de l'Hermès*, N° 81, Paris, 2004.
111. François Dubet, «Injustice et reconnaissance», In, *La quête de la reconnaissance*, (sous la dir)Alain Caille, Paris, Editions La Découverte, 2007.
112. Francine Descarries, «Le projet féministe à l'aube du XXI siècle: un projet de libération et de solidarité qui fait toujours sens», In, *Cahiers de recherche sociologique*, N° 30, 1998.
113. Franck Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, PUF, 1999.
114. Franck Fischbach, «De la théorie critique aux lutes sociales», In, *Revue Fondations*, N° 2, 2006.
115. Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.
116. Gabriel Rockhill & Alfredo Gomez-Muller, *Culture et critique: dialogues sur la politique, l'éthique et l'actualité*, Editions du Félin, 2009.
117. George Navet & Patrice Vermeren, «Théorie de la violence, politique de la mémoire et sujet de la démocratie», In, *L'Esprit du temps*, N° 83, 2003.
118. Gille Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Editions Minuit, 1990.
119. Isabelle Martin, «Reconnaissance, respect et sollicitude, vers une analyse intégré des exigences de la dignité humain», In, *Lex Electronica*, vol .15, automne 2010.

120. James Tully, «Une étude de la politique de l'identité», In, *Comprendre les identités culturelles* (sous,dir.), S. Mesure & W. Kymlicka, Paris, PUF, 2000.
121. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat sociale*, In *Ouvres complètes*, la pléiade, Paris, Gallimard, 1983.
122. Jean-Philippe Duranty, «Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance», In, *Actuel Marx*, N° 38, 2005.
123. Jean-Marc Larouche,(sous la dir.), *Reconnaissance et citoyenneté, au carrefour de l'éthique et du politique*, PUQ, 2003.
124. Jean-Luc Gignac, «Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor, Walzer, Kymlicla», In, *Politique et Sociétés*, Vol. 16, N° 2, 1997.
125. Jean-Pierre Rioux, «Devoir de mémoire, devoir d'intelligence», In, *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, N° 73, janvier - mars 2002.
126. Jean-Philippe Pierron, «De la fondation a l'attestation en morale: Paul Ricœur et L'éthique du témoignage», In, *Recherche de science religieuse*, tome 3, 2003.
127. Jocelyn Letourneau & Bogumil Jewsiewicki, «Politique de mémoire», In, *Politique et Sociétés*, vol. 22, N° 2, 2003.
128. Jonathan Robergy, «La réification», In, *Politique et société*, vol 26, N° 2-3, 2007.
129. Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, tra par Christan Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1985.
130. Jürgen Habermas & John Rawls, *Débat sur la justice politique*, traduit par Rainer Rochlitz, Paris, Les éditions du CERF, 2005.
131. Jürgen Habermas, «De la tolérance religieux aux droits cultures», trad. René Rochlitz, In, *Citée*, N° 13, 2003.
132. Justine Lacroix, *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique*? Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles, 2003.
133. Laetitia Bucaille, «Vérité et réconciliation en Afrique du Sud. Une mutation politique et sociale», In, *Politique étrangère*, N° 2, 2007.
134. Max Horkheimer & Theodore Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983.
135. Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1970.
136. Maurice Merleau - Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
137. Michèle Boussant, *Quelques éléments bibliographiques sur la mémoire*, Université Laval - CELAT, 2009.
138. Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, Cours au Collège de France. 1977 - 1978, Paris, Gallimard & Seuil, 2004.

139. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France. 1978 - 1979, Paris, Gallimard & Seuil, 2004.
140. Michel Foucault, *Omnes et singulatin: vers une critique de la raison politique*, In, Dits et Écrits, tome 4, Paris, Gallimard, 1994.
141. Michail Foessel, «Introduction: la reconnaissance ou les nouveaux enjeux de la critique sociale», In, *Esprit*, juillet 2008.
142. Michel Métayer, *La philosophie éthique:Enjeux et débats actuels*, Editions du renouveau pédagogique, Québec, 1997.
143. Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2001.
144. Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, tra. Estelle Ferrarese, Paris, Editions La Découverte, 2005.
145. Nancy Fraser, «Articuler gauche culturelle et gauche sociale : vers la parité de participation», In, *Pensées critiques, Dix itinéraires de la revue Mouvements 1998 - 2008*, Paris, La Découverte, 2008 - 2009.
146. Nancy Fraser, «Les dilemmes de la justice, Rencontre», In, *Sciences Humaines*, N° 203, avril 2009. (http//www.scienceshumaines.com).
147. Nancy Fraser, «Entretien», In, *Européen Alternatives*, 31 octobre, 2009.
148. Nathalie Zaccai-Reyners (Edite par), *Question de respect, Enquête sur les figures contemporaine du respect*, Bruxelles, Editions Universitaire de Bruxelles, 2008.
149. Olivier Le Cour Grandmaison, «Passé colonial, histoire et 'guerres des mémoires», In, *Multitudes*, N° 26, 2006.
150. Olivier Nay, *Histoire des idées politiques*, Paris, Armon Colin, 2004.
151. Paul Ricœur, *L'idéologie et L'utopie*, Paris, Seuil, 1997.
152. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, Paris, Seuil, 2000.
153. Paul Ricœur, «Entretien», In, *Le Nouvel Observateur*, (7.9.2000).
154. Paul Ricœur, «Entretien», In, *Lire*, octobre 2000.
155. Paul Ricœur, *L'écriture de l'histoire et la représentation du passe*, conférence Marc Bloch, 13 juin 2000, Annales HSS, juillet - aout 2000.
156. Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2004.
157. Paul Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, UNESCO, 2004.
158. Paul Ricœur, «Entretien», In, *L'Humanité*, 24 Mars 2004.
159. Paul Ricœur, «Le bon usage des blessures de la mémoire», In, *Les résistances sur le Plateau Vivarais - Lignon (1938 - 1945)*; Témoins, témoignages et lieux de mémoires. Les oublies de l'histoire parlent, Editions du ROURE, 2005.
160. Philippe Lacour, Honneth, «La réification comme oubli de la reconnais-

sance», In, *GIRAF-IFFD* (http://giraf-iffd.ways.org).
161. Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris,1984.
162. Philippe Raynaud et Stéphane Rials (sous dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996.
163. Pierre Bourdieu, *Les Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000.
164. Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort, histoire, développement, signification*, trad. Lilyane Deroche - gurcel, Paris, PUF, 1993.
165. Sandra Laugier et Pascale Molinier, «Politique du care», In, *Multitude*, Nº 37 - 38, 2009.
166. Stéphane Dufoix, «La reconnaissance au présent. Les dimensions temporelle de l'histoire et de la mémoire», In, *Revue Mauss*, Nº 26, 2005.
167. Stéphane Leman-Langlois, «La mémoire et la paix. La notion de justice post-conflictuelle dans la Commission vérité et réconciliation en Afrique du Sud», In, *Déviance et Sociétés*, Nº 27, 2003.
168. Sylvan Auroux, (dirige), *Encyclopédie Philosophique Universelle, Les notions philosophique*, Paris, PUF, 2002.
169. Sylvie Mesure et Patrick Savidan (sous dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006.
170. Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Paris, Payot, 2001.
171. Thomas Frank, *Pourquoi les pauvres votent à droite*, trad. Frédéric Cotton, Paris, La Découverte, 2005.
172. Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arlea, 1995.
173. Vladimir Bertrand et Christian Ruby, «La reconnaissance et la parole politique», In *Espace Temps*. net, (18.04.2007).
174. Véronique Guienne, «Du sentiment d'injustice a la justice sociale», In, *Cahiers internationaux de sociologie*, Nº 110, 2001.
175. Will Kymlicka, «Le libéralisme et la politisation de la culture», In, *Philosophiques*, vol. 19, Nº 2, 1992.
176. Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle, Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. par Patrick Savidan, Paris, Editions la Découverte, 2001.
177. Will Kymlicka, *Les théories de la justice, une introduction*, Edition La Decouverte, Paris, 2003.

فهرس الموضوعات

الاعتراف

□ على ما عوّدنا في معظم أعماله المنشورة سابقاً، المؤلّفة منها والمترجمة، يأخذنا الدكتور الزواوي بغوره في كتابه الجديد هذا إلى أرتياد حقل جديد كل الجدّة في مجال الفلسفة السياسية الاجتماعية، حقل أستوجبت أنبثاقه طبيعة العصر الراهن بما هو عصر مواجهة ومجابهة، عصر صراع ونضال، عصر نقد ودحض. . . الخ. فالصراع من أجل "الاعتراف" يحتلّ منزلة أساسية في الحراك الاجتماعي والسياسي حيثما كان، حتى بات مفهوماً مفتاحياً ونموذجاً إرشادياً للنزاعات في عصر العولمة. وهو ليس مفهوماً نظرياً فحسب كما قد يتبادر إلى الأذهان، بل مفهوم عضوي يتطّلب آليات وحلولاً عملية في قضايا المواطنة والعدالة والحرية والمساواة والديمقراطية والاحترام والتقدير وحفظ الهوية؛ وهو قمينٌ بأن يُعالج علاجاً مُناسباً مشاكل القهر والهيمنة والإذلال والإقصاء والظلم والافتئات والتمييز وما إلى ذلك من شرور إجتماعية يعجّ بها الفضاء الكوني على أتساعه.

□ تمثل "فلسفة الاعتراف" أحد وجوه الفلسفة الاجتماعية المعاصرة التي تجنح نحو الديمقراطية التداولية، من حيث أنها تكشف النقاب عن عدم كفاية النزعة الفردانية والنموذج الليبرالي الخالص في تسوية العلاقات النزاعية والصراعية في المجتمع. وقد كانت هذه الفلسفة موضوعاً رئيسياً بل قُل محورياً لأعمال نفرٍ من الفلاسفة الغربيين وجّهها كل منهم وجهة متميزة عن الأخرى، ولعلّ أبرز هؤلاء الفلاسفة أربعة هم: بول ريكور، تشارلز تايلور، نانسي فريزر وأكسل هونث. وقد أفرد المؤلّف لكل فيلسوف من هؤلاء الأربعة فصلاً كاملاً درس فيه بشيء من التوسع والتعمق المقدمات والطروحات والتعقيدات والخلاصات التي عالج بها كل فيلسوف فلسفة الاعتراف ذات الوجوه المتعدّدة والمتنوّعة. فجاء كتابه هذا أصيلاً مبتكراً، بشهادة الدكتور فهمي جدعان، الذي قدّم لهذا العمل، إذ لم يقتصر على عرض وتحليل هؤلاء الفلاسفة وغيرهم، وإنما حرص على تقديم رؤيته النقدية واجتهاداته الفلسفية الخاصة به، ولا سيما لجهة تنقيبه التمهيدي في تراثنا العربي الإسلامي بحثاً عن وجه إسلامي لفلسفة الاعتراف، لعلّه إذا ما أُخضع لدراسة مستفيضة ومعمّقة أن يكشف لنا عن وجود فلسفة إسلامية أصيلة في الاعتراف.

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

ISBN 9953-409-41-2

9 789953 409412